T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)
ANABİLİM DALI

TANRI'YI İSPATTA KLASİK VE ÇAĞDAŞ TEİSTİK DELİLLERİN KARŞILAŞTIRILMASI

Doktora Tezi

Hüseyin ŞAHİN

Ankara – 2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)
ANABİLİM DALI

TANRI'YI İSPATTA KLASİK VE ÇAĞDAŞ TEİSTİK DELİLLERİN KARŞILAŞTIRILMASI

Doktora Tezi

Hüseyin ŞAHİN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Ankara – 2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)
ANABİLİM DALI

TANRI’YI İSPATTA KLASİK VE ÇAĞDAŞ TEİSTİK DELİLLERİN KARŞILAŞTIRILMASI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN	……………………………
Prof. Dr. Mahmut AY	……………………………
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR	……………………………
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	……………………………
Yrd. Doç.Dr. Rabiye ÇETİN	……………………………

Tez Sınav Tarihi: 31.03.2014

İÇİNDEKİLER

I.BÖLÜM

TANRI'YI DELİLLENDİRMENİN İMKÂNI

II. BÖLÜM

TANRI'YI DELİLLENDİRMEDE KLASİK TEİSTİK DELİLLER

III. BÖLÜM

TANRI'YI DELİLLENDİRMEDE ÇAĞDAŞ TEİSTİK DELİLLER

ÖNSÖZ

Tanrı'nın varlığı konusu, metafizik bir problem olarak düşünce tarihi boyunca en çok merak uyandıran konuların başında gelmiş ve bu nedenle ilâhiyat ve felsefenin en önemli inceleme alanlarından birini oluşturmuştur. İçindeki canlı, cansız varlıklarla birlikte bu kompleks evreni yaratan ve onu yöneten bir Tanrı'nın bulunup bulunmadığı sorusu insan zihnini sürekli meşgul etmiş ve etmeye de devam edecek gibi görünmektedir. Tanrı'nın var olup olmadığı sorusu kadar, O'nun varlığına dair rasyonel deliller getirilip getirilemeyeceği veya böyle bir delillendirmenin gerekip gerekmediği, ayrıca Tanrı'nın varlığına olan inancın hangi koşullarda rasyonel olup olmayacağı gibi sorular da insanoğlunun yanıt bulmaya çalıştığı en önemli konular arasındadır. Bu sorular ve arayışlar karşısında insanların birbirinden farklı üç temel tutum içerisinde olduklarını söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, akli bir temele dayansın ya da dayanmasın, evreni yaratan ve içindekilerle birlikte onu idare eden bir Tanrı'nın varlığını kabul eden teist anlayıştır. İkincisi, rasyonel bir temele dayanmadığı gerekçesiyle böyle bir varlığın reddedilmesi anlamına gelen 'ateist' yaklaşımdır. Üçüncü olarak, Tanrı'nın varlığı veya yokluğu konusunu netleştirecek bir bilginin olamayacağını ifade eden 'agnostik' tutumdur.

Tanrı'nın varlığı konusundaki bu farklı tutumlardan birini seçenler kendi görüşlerinin doğruluğunu gösterebilmek için birtakım argümanlar ortaya koyarken, aynı zamanda kendi tutumlarının en rasyonel ve kabul edilebilir tutum olduğunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı konusundaki argümanlar hem İslam düşüncesinde hem de Batı felsefesinde en dikkate değer tartışma konuları arasında yer almış ve almaya da devam etmektedir. Biz bu çalışmamızda Tanrı'nın varlığına inancın hangi koşullarda rasyonel olup olamayacağı ile ilgili temel tartışmalara değindikten sonra Tanrı'nın varlığı lehindeki teistik argümanların klasik ve çağdaş versiyonlarını ortaya koyup incelemeye çalıştık.

Tez konusu seçiminden başlayarak bu çalışmamın tüm aşamasında değerli yorum ve görüşleriyle bana daima yol gösteren kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN'e, bazı tercümeleri birlikte yaptığım ve bu çalışmanın ortaya çıkmasında yardımlarını gördüğüm sevgili dostum Yrd. Doç. Dr. Mücteba ALTINDAŞ'a ve fedakarlıklarından dolayı sevgili aileme teşekkürlerimi sunuyorum.

Hüseyin ŞAHİN

Ankara – 2014

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
A.Ü.D.T.C.F.	: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
bkz.	: bakınız
c.	: cilt
C.Ü.İ.F.D.	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	: çeviren
d.n.	: dipnot
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: editör
haz.	: hazırlayan
İ.Ü.İ.F.D.	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
krş.	: karşılaştırınız
mad.	: madde, maddesi
O.M.Ü.İ.F.D.	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÖ	: Milâttan Önce
MS	: Milâttan Sonra
M.Ü.İ.F.D.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	: neşreden, nâşir
ö.	: ölüm tarihi
s.	: sayfa
thk.	: tahkik eden
tsz.	: basım tarihi yok
vd.	: ve devamı

GİRİŞ

Tanrı'yı Delillendirmenin Mahiyeti

Allah'ın[1] varlığı konusu din ve felsefenin en temel konularındandır. Hatta insan düşünce tarihinin en başından günümüze kadar tartışıla gelen en önemli meseleler arasında Allah'ın varlığı konusu gelmektedir. Buna bağlı olarak Allah'ın varlığının çeşitli şekillerde kanıtlanması da din ve felsefe tarihinin en önemli sorunlarından biridir. Varlığı kendinden olup başka bir nesneye veya güce dayanmayan Allah'ın bu yetkin varoluşunu açıklamak için gösterilen çabayı ifade eden isbât-ı vâcib tarih boyunca ilahiyatçıları ve düşünürleri meşgul etmiştir.[2] Dolayısıyla düşünce tarihindeki önemli düşünürlerin hemen hemen hepsi bu mesele üzerinde fikir yürütmüşlerdir. Allah var mıdır? Varsa delilleri nelerdir? Allah'ın varlığı rasyonel olarak temellendirilebilir mi? Evren mi Allah mı ezelidir? Evrendeki düzen ve tasarımlar Allah'ın fiili midir? İlahiyat ve felsefede hiçbir konu, Allah ile ilgili bu ve benzeri sorular kadar dikkat çekmemiş ve tartışılmamıştır. Bu sorular, sadece tartışmaların merkezinde oldukları için ilgi çekici değildir. Bu soruların cevabının ne olduğu yaşama, ölüme, hayatın anlamına, ahlâka ve daha birçok temel hususa bakışta köklü farklar oluşturacak kadar önemlidir.[3] Bu nedenle Allah'ın varlığı, O'nun evren ve insan ile ilişkisi meselesi düşünce tarihindeki en eski ve en önemli tartışma konusunu oluşturmuştur.

---

[1] Biz bu çalışmamızda bazen Allah bazen de Tanrı kelimesini kullanacağız. Ancak Tanrı kavramının Allah kavramını tam olarak karşılayıp karşılamadığı ve Allah kelimesi gibi özel bir ad olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Buna göre, Allah kelimesi İslam inancındaki 'Mutlak Varlık' olan Yüce Yaratıcı'nın özel adıdır. Tanrı terimi ise böyle bir özel ad değildir. 'Tanrı' teriminin özel bir ad olmadığı yönündeki gerekçelerden biri de bu terimin özel adlardan farklı olarak değişik dillere çevrilebilmesidir. Sözgelimi 'Tanrı' terimi Latince'de 'Deus', İngilizce'de 'God', Arapça'da 'İlah'tır. Dolayısıyla, 'Tanrı' teriminin dilimizde eşanlamlısı 'İlah'tır, 'Allah' değildir. Çünkü 'İlah' terimi de tıpkı 'Tanrı' terimi gibi gerek belirtili-belirtisiz ve gerekse tekil-çoğul kullanılabildiği halde 'Allah' terimi için bu tür kullanımlar söz konusu olmadığından özel bir ad olduğunu düşünmek daha makul görünüyor. Kuşkusuz 'Allah' teriminin özel bir ad olup olmadığı ve yine belli bir kökün ('elihe', 'lahe') türevi mi değil mi ayrı bir tartışma konusu olmakla beraber özellikle 'Allah' belirli bir tek Varlık (zât) için kullanılmıştır, bu da onun özel bir ad olduğu yargısına varmak için önemli bir gerekçe sayılabilir. Yine de bu durum bazı kullanımlarda olduğu gibi 'Tanrı' teriminin kaplamının da zorunlu olarak sadece bir tek varlığı içerdiğini ve böylece sadece bir varlığa delalet ettiği düşüncesiyle çelişmemelidir. Görünümde bir örtüşüm söz konusu olmakla beraber 'Tanrı' terimi "Tanrısallık (Ulûhiyet)"ın koşullarını ifade eden bir kavram iken 'Allah' İslam teolojisine göre bu koşulları karşılayan tek varlık olduğundan 'Tanrı' kavramının kaplamına giren yegâne varlıktır denilebilir. Bkz. Reçber, Mehmet Sait, *'Tanrı' Terimi Üzerine*, Felsefe Dünyası, sayı, 31, 2000/1, s.78.

[2] Özervarlı, M. Sait, *İsbat-ı Vacib*, DİA, c.22, İstanbul, 2000, s.495.

[3] Taslaman, Caner, *Allah, Felsefe ve Bilim*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2013, s.11.

Tanrı'nın varlığı ve O'nun varlığını delillendirme problemi, evren karşısında, kendi varlığının bilincinde olan bir varlık olarak insanın merak ve araştırma yetisinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olan bir problemdir. Kendisi ve etrafındaki varlık üzerine düşünen insanlar daha İlkçağdan itibaren varlığın sebebinin ne olduğu ve içindeki değişimlerin nasıl meydana geldiği sorusuna cevap aramışlardır. Başlangıçta, her şeyin başı, ana maddesi ve ilk ilkesi saydıkları su, ateş, hava gibi maddi varlıkları bunun cevabı olarak kabul etmişlerdir. Daha sonra düşünce yapısındaki gelişmelere paralel olarak metafizik alana dair fikirler ortaya çıkmıştır. Böylece maddi evren ve ondaki değişim ve hareketlerin kaynağı olarak, maddi sebeplerin ötesinde, metafizik açıklamalar yapılmaya başlanmıştır. Örneğin Platon hareketin nihaî kaynağını ruha bağlamış, Aristoteles ise ilk sebep veya ilk hareket ettirici fikrini benimsemiştir. Dolayısıyla maddeye hareket verenin Tanrı olduğu düşüncesi ve onun zorunluluğuna dair akıl yürütme çabaları Yunan felsefesinin konuları arasında yer almaya başlamıştır. Ancak bu dönemin Tanrı anlayışı teizmin tek Tanrı anlayışından farklıdır.

İlahi kaynaklı evrensel büyük dinlerin doğuşuyla birlikte tek Tanrı inancı ortaya çıkmıştır. Tek tanrı inancını savunan Teizm'e göre Tanrı, maddi olmayan aşkın bir varlıktır. Teizme göre, tek ve ezeli olan bu Yüce Tanrı, evrenin ve her şeyin nedeni, yaratıcısı olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla artık evren, dünya ve başta insan olmak üzere içindeki tüm varlıkların var olma nedeni bu aşkın varlığa bağlanarak açıklanmaya başlamıştır. Teizmin Tanrı'sı aşkın ve manevi bir varlık olduğundan, O'na inanmak hususunda akli delillere gereksinim duyulmuştur. Böylece felsefeden sonra ilahiyat alanında metafizik önemli yer tutmuş, bu araştırma alanı içinde de mutlak varlık olan Tanrı ve O'nunla ilgili soruşturmalar en temel konular arasında yer almıştır.[4] Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı ve O'nun varlığını delillendirme, bir felsefi sorun şeklinde insan düşüncesinin, felsefenin ve İslam kelâmının[5] en eski ve esaslı sorunu olarak değerlendirilebilir.

---

4 Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul, 1998, s.9.

5 ***Kelam*** kesin deliller getirerek dini inançların kendisiyle ispat edildiği ve şüphelerin giderildiği ilimdir. İci, Adudüddin, *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelam*, Beyrut, tsz., s.7.

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere Tanrı'nın varlığını delillendirme çabaları insan düşüncesinin en temel uğraşlarından biri olmuştur. Bu çabalar incelendiğinde Tanrı'nın varlığını delillendirme gayretinin çeşitli sebepleri olduğu görülmektedir. Hiç şüphesiz bunların başında insanların evreni, tabiatı anlama ve kendilerini anlamlandırma çabaları gelmektedir. Diğer yandan dinlerin kutsal kitapları da bu çabaların en önemlileri arasında gelmektedir. Zira bu kitaplar insanlara her şeyi yaratan bir yaratıcıdan söz etmekle kalmaz aynı zamanda, o yaratıcıya inanılmasını da ister. Bu yüzden kutsal kitaplarda birçok delil yaratıcının varlığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bazı inananlar kanıt aramanın bizzat Tanrı'nın emri olduğunu düşünürler. Çünkü insanın yetkin kılınmasına imkan veren Tanrı düşünmeyi, araştırmayı teşvik etmekte ve tabiattaki gözlemlenen olgularda kendi varlığının delilleri olduğunu bildirmektedir. Özellikle İslam dininin kutsal kitabı Kur'an, Allah'ın varlığının evrenden ve içindeki canlı ve cansız varlıklardan çıkarılabileceğine dair, akla hitap eden mesajlarla doludur. "*Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda (afakta) ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz*",[6] "*Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok alametler vardır. Hâlâ görmüyor musunuz*?[7] şeklindeki Kur'an ayetleri bunun en güzel örneklerindendir.

Diğer taraftan insan, inanan bir varlık olsa bile, ara sıra inancında şüpheler meydana gelebilir. Bu nedenle bir dine mensup olan kimse imanını kuvvetlendirmek için Allah'ın varlığına delil bulma çabası içine girebilir. Çünkü Allah'ı delillendirmeye götüren sebep; inanan kimse için bir varlığa körü körüne bağlanma anlamındaki taklitten kurtulup, bu bağlılığı hayatını anlamlandıracağı bir tahkik seviyesine yükseltmektir. Bu ispat delilleriyle, iman konusunda oluşabilecek olan şek, şüphe, reyb gibi zihin hâllerinin ortadan kalkması ve 'bilgi' seviyesine çıkan bir imanın gerçekleşmesi amaçlanır. Ancak bilgi zeminine oturan bir iman, insanın

---

[6] *Fussilet*, 41/53.

[7] *Zariyat*, 51/20-21; Allah'ın varlığını kanıtlamanın Kur'an-i temelleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Düzgün, Şaban Ali, *Allah'a İman, İslam İnanç Esasları El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013, s.89-91; Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*, DİB Yayınları, Ankara, 1998, s.21 vd.

zihninde bir kesinlik hissi yaratarak, onu tatmin edebilir.[8]

Şüphesiz Tanrı'yı delillendirme çabalarının arkasında başka birçok sebep daha bulunmaktadır. Biz bunların detayına girmemekle birlikte yukarıda bahsettiklerimizle beraber diğer sebepleri şöyle özetleyebiliriz:

a- Dinlerin ve Kutsal metinlerin kendilerini yayma düşüncesi.

b- Açık ve araştırma içindeki bir zihin ikna olabilmek için, bu tür kanıtlar talep edebilir. Ayrıca, teolojiler rasyonel bir tutum içinde bulunduğunu göstermek ister.

c- Sahip olunan din ve Tanrı inancı bazen şüpheye konu olabilir ki, bu durumda şüphenin ortadan kaldırılması gerekebilir.

d- Bilim ve felsefeden gelebilecek aykırı fikirler ve değerlendirmeler karşısında din ve inanç, kendini savunma durumunda kalabilir. Ayrıca Tanrı inancına yönelik ateist, agnostik ve benzeri karşı eleştirilerin cevaplanıp reddedilmesi gerekli olabilir.[9]

Tanrı'nın varlığına inanmak; Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi ilahi dinlerin en merkezi noktasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu inanç, diğer inançlarımızın üzerine inşa edildiği bir temel niteliğindedir. Ayrıca Tanrı anlayışı, bütün diğer dini tasavvurları ve varlıklar arasındaki ilişki biçimlerini şekillendirdiği için büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle Tanrı inancının, sahip olduğumuz dini inanç sisteminin sağlam olması anlamında, doğru ölçütler ve temeller üzerinde yapılandırılması zorunludur. Öyleyse dini bir inanç sisteminin temelini oluşturan 'Varlık' durumundaki Allah gerçekten var mıdır? Varsa O'nun ispatı mümkün müdür? Eğer mümkün ise bu ispatı sağlayan deliller rasyonel midir?

Bu sorulara gerek olumlu gerekse olumsuz şekilde çeşitli cevaplar verilmiştir. Olumlu cevap verenler arasında en yaygın olanı 'teizm'dir. Teizme göre, içindeki insanlarla birlikte bütün evreni yaratan, ilim, kudret, irade ve iyilik sahibi bir Tanrı vardır. Her medeniyetten, meslekten ve meşrepten birçok insan için, Tanrı inancı, bu uçsuz bucaksız evrenin gizemini ve güzelliklerini açıklayan, acılar ve mutlulukların bir arada yaşandığı kısacık insan ömrüne anlam kazandıran ve varlığımızın bedensel ölümümüzle sona ermeyeceği ümidinin teminatı olan bir varlığa ilişkin, en büyük, en

---

[8] Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2008, s.35.
[9] Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.12; Delil ve ispat aramanın arkasında yatan nedenlerin ayrıntıları için bkz. Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1999, s.20-22.

vazgeçilmez inançtır.[10] Bu nedenle teizm açısından insanın hayata bakışını temelden etkileyen Varlık konumundaki Tanrı'nın varlığının delillendirilmesi en önemli konudur. Teist düşünürlere göre metafizik ve aşkın bir varlık olmasına rağmen Tanrı'nın varlığını çeşitli delillerle ispatlamak mümkündür. Aklını ve duyularını şartlanmadan, doğru şekilde kullananların Allah'ı kavramaları ve kabul etmeleri oldukça kolaydır. Çünkü evrendeki her şey bu algılamayı ve anlamayı kolaylaştıracak şekilde düzenlenmiş ve O'nun varlığının delilleriyle donatılmıştır.

Teist düşünürler Allah'ın varlığını ispat etmeyi mümkün görmekle birlikte, doğrudan doğruya açık olmayan ve duyularla idrak edilemeyen bir varlığın ispatının farklı bir ispat düzeyi olduğunu da kabul ederler. Bu farklı ispat düzeyinde etkin olan, herhangi bir fiziksel nesnenin yahut matematiksel aksiyomun aksine, insanın kalp ve zihin birlikteliğidir. Bu kalp ve zihnin oluşturduğu birlikteliğin adı olan akıl, bu ispat amacında Allah'ın mahiyetini anlama ve keşfetmeye yönelik bir çabanın ötesinde, âlemin bir 'Varlık' tarafından yaratıldığını ve başıboş bırakılmadığını akla uygun sebeplerle temellendirmeye çalışır.[11]

Ateistler ise Tanrı'nın varlığının açıkça ortada olmadığını belirterek böyle bir ispatın mümkün olmadığını iddia etmişler, böylece inkâr yolunu seçmişlerdir. Ateist düşünürler fiziksel âlemin dışında bir varlık alanı kabul etmedikleri için Tanrı'ya inanmanın hiç de sağlam ve rasyonel dayanakları olmadığını savunmuşlardır. Aksine ateistlerin bir kısmı kötülük gibi bazı konuları kullanarak inançsızlık yönünde delillendirmeler yapmışlardır. Bu konuda agnostikler (bilinemezciler) olarak isimlendirilen diğer bir kesim daha vardır. Bu kimseler de metafizik âlemin varlığını kabul etmedikleri için böyle bir delillendirmenin mümkün olmadığını iddia etmektedirler. Ancak, onlar ateistlerden farklı olarak Tanrı'nın yokluğuna dair iddialarda bulunmamışlardır. Agnostikler Tanrı'nın metafizik alana ait bir varlık olduğunu, dolayısıyla O'nun varlığı veya yokluğu konusunu netleştirecek bir bilginin olamayacağını söyleyerek bu konuda susmayı tercih etmişlerdir.

Tanrı'yı ispatlamanın mümkün olup olmadığı kadar, O'na inanma noktasında bir kanıtın gerekip gerekmediği veya Tanrı'nın varlığına olan inancın hangi

---

[10] Yaran, Cafer Sadık, *Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yayınları, Samsun, 2000, s.7.
[11] Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s.34.

koşullarda rasyonel olup olmayacağı hususunda da farklı görüşler bulunmaktadır. Tanrı'ya inanmak için kanıtın olmasını zorunlu gören akılcı ve delilci anlayışa göre, elimizdeki veriler/deliller Tanrı'nın varlığına inanmamızı gerektiriyorsa inanmalıyız. Fakat elimizdeki deliller yeterli değilse, böyle bir varlığa inanmak bizim için makul olmayacaktır.[12] Burada hemen şunu belirtmek gerekir ki özellikle Batı dünyasında aydınlanmayla birlikte hakikati belirlemede akıl merkeze alınmıştır. Buna bağlı olarak âdeta Tanrı'nın varlığına dair argümanların tutarlı olması durumunda, Tanrı'yı var kabul eden veya bu argümanların tutarsız olması halinde, Tanrı'yı yok kabul eden saçma bir bakış açısı ortaya çıkmıştır. Hâlbuki Tanrı ontolojik olarak vardır. İnsanların O'nu aklen kavrayamaması veya ispatlayamaması ya da yokluğuna dair argümanlar ileri sürmeleri Tanrı'nın ontolojik varlığını yok etmez; yalnızca delillerin yetersizliğini ya da bazı insanların O'nu inkâr ettiğini ispat eder. Kısaca Tanrı ontolojik olarak var ise O'nun varlığına dair deliller ne O'nu var kılar ne de delillerin yetersiz olması O'nu yok edebilir.[13] O halde Tanrı'nın varlığını sadece kanıtların gücüne bırakmak ve herkesi kanıtlar getirerek inanmaya zorlamak doğru bir yaklaşım değildir. Zaten Tanrı'nın varlığını kabul eden herkesin kanıtlardan hareketle iman ettiği iddia edilemez. Aynı şekilde O'nun varlığını reddedenlerin hepsinin de kanıtlara dayandığı söylenemez.

Görüldüğü gibi, Tanrı'nın varlığına inanma veya inanmama konusunda akla uygun kanıtlara gereksinim olup olmadığı daima tartışma konusu olmuştur. Delilci bakış açısını kabul eden bazı teistler Tanrı inancımızın delile dayanması gerektiği noktasında ateistler gibi düşünürler. Dolayısıyla gerek teizmin gerekse ateizmin önde gelen düşünürleri bu konuda ciddi tartışmalara girmiş inanma veya reddetme gerekçelerini de akla dayalı kanıtlarla açıklamaya çalışmışlardır. Bu bakış açısını reddeden imancılık (fideizm) düşüncesine göre, Tanrı inancını aklî bir değerlendirmeye tabi tutmak boşuna bir çabadır. Bu kişilere göre insan Tanrı'nın varlığına ya inanır ya da inanmaz. Dolayısıyla tartışmaya ve kanıt getirmeye gerek

---

[12] Peterson, Michael, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basincer, *Akıl ve İnanç*, Küre Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2012, s.146.

[13] Aslan, Adnan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2006, s.120.

yoktur. Çünkü bu çabayla bir neticeye varmak olanaksızdır. İmanın akıldan gelecek hiçbir gerekçeye ihtiyacı yoktur.[14] Dolayısıyla yapılacak iş, rasyonel deliller arayarak aklı iman konusunda ikna etmeye çalışmak değildir. Yapılması gereken Tanrı'ya kalben bağlanmak ve delilsiz iman etmektir.

Son yıllarda fideistlerden farklı olarak delilciliği keskince reddeden bazı düşünürler ortaya çıkmıştır. Bunlar delilciliği reddetme konusunda fidesitlere benziyor olsalar bile klasik anlamda imancı değildirler. Çünkü onlar kişinin nihai inançlarının akli değerlendirmeden muaf olduğunu düşünmezler. Reformcu epistemoloji taraftarları olarak adlandırılan bu düşünürler, herhangi bir delil olmasa bile, dini inançların tümüyle akli olmasının mümkün olduğunu savunurlar.[15]

Allah'ın varlığı ve O'nun varlığının ispat edilmesi İslam düşüncesinde kelam ve felsefede ele alınan en temel konular arasındadır. İslam Bilginleri, imanda körü körüne bağlanma seviyesinden çıkıp bilinçli bir şekilde benimseme düzeyine erişmek için Allah'ı ispat çabasını gerekli görmüşlerdir.[16] Bu nedenle Müslüman kelamcılar ve filozoflar Allah'ın varlığını rasyonel şekilde ispat etmek için çeşitli deliller ortaya koymuşlardır. Benzer deliller Batı din felsefesinde de yer almaktadır. Dolayısıyla İslâm düşüncesindeki isbat-ı vacib ile din felsefesindeki Tanrı'nın varlığına dair argümanlar arasında zahiri benzerlikler bulunmaktadır. Bununla birlikte aralarında mahiyet bakımından farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin İslâm düşüncesinde, isbat-ı vacib, varlığından asla şüphe duyulmayan Allah'ın varlığını "ispat" ederken, modern din felsefesindeki argümanlar Tanrı'nın var olup olmadığını ortaya koymaya teşebbüs etmektedir. Ayrıca İslâm düşüncesinde akıl hakikatin tek ölçütü olmadığı için, isbat-ı vacib tartışmaları dinî düşüncenin mihverini oluşturmadığı halde, pozitivist ve rasyonalist bakışın etkin olduğu modern din felsefesinde akıl hakikatin tek ölçütü kabul edildiği için rasyonel tartışmalar dinî düşüncenin mihverini oluşturmaktadır.[17]

Tanrı'nın varlığını ispat için ortaya konulan delillerin, yapısı ve hareket

---

[14] Deniz, Osman Murat, *Akıl İman İlişkisi Açısından Fideizm*, Emin Yayınları, Bursa, 2012, s.32.
[15] Peterson, *Akıl ve İnanç*, s.147.
[16] Saruhan, Müfit Selim, *İslam Felsefesinde Delil ve Önemi*, İslami Araştırmalar Dergisi, c. 17/4, 2004, s.372.
[17] Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar*, s.8.

noktası itibariyle, bazılarının a priori bazılarının da a posteriori özellikte olduğu görülmektedir. Bunlardan a priori (önsel) delillerin öncülleri, deneyden bağımsız olup[18] kavramsal veya mantıksal gerçeklikleri ifade ederler. Dolayısıyla, bir evren var olsun ya da olmasın, kesinlikle doğru olması gereken gerçekliklerdir. Meselâ: "Bütün üçgenler üç açılı ve üç kenarlıdır", "2x2=4 eder" ve "Eğer Tanrı varsa, her yerde bulunur" gibi.[19] O halde a priori karakterli bir delil, tecrübeye veya gözlemsel kanıta dayanmayan, bilâkis bir mefhumun tahlilini temel alan delildir. Buna en iyi örnek, ontolojik delildir. A posteriori (sonsal) delillerin öncülleri ise deney ya da insan tecrübe ve gözlemlerinden çıkarılır. Dolayısıyla a posteriori deliller gözlemlenebilir, tecrübe edilebilir olgulardan yola çıkar ve bu olgulardan hareketle bir ilk sebebin varlığını göstermeye çalışır. Kozmolojik delil ile teleolojik delil bu çerçevede ortaya konan delillerdir.

Bu ikisinden farklı olarak, insanların şahsî müşahedesine ve ahlâk olgusuna dayalı başka ispat şekilleri de mevcuttur. Bizim tarihimizde tasavvufi temayüller içinde bulunan birçok mütefekkirimiz, şahsi müşahede başka bir deyişle, 'tecrübe et ve gör'e dayanan ispat şeklini tercih etmişlerdir. Onlar, buradaki "ispat" ile müşahedenin imanı gönülde iyice istikrarlı hale getirmesini (tespit etmesini) anlamaktadırlar. Buna da en iyi örnek dinî tecrübe delilidir.[20] Ahlâk olgusundan hareketle Tanrı'yı delillendirmeye örnek ise Kant'ın ahlâk delilidir. Sonuç olarak Tanrı'nın varlığı hakkında geleneksel ya da klasik diyebileceğimiz ve II. bölümde ele alacağımız delil ve argümanları kaynakları bakımından şu şekilde sınıflandırabiliriz:

1- Sırf akıldan çıkarılan deliller: 'Ontolojik Delil.'

2- Dış âlemden çıkarılan deliller: 'Kozmolojik Delil' ve 'Teleolojik Delil.'

3- İnsanın manevî veya ruhî âleminden çıkarılan deliller: 'Dinî Tecrübe Delili' ve 'Ahlâk Delili.'[21]

İslam düşüncesinde ortaya konan ve yeri geldiğinde değineceğimiz deliller ise şunlardır: Ekmel Varlık Delili, Hudûs Delili, İmkân Delili, Değişim Delili, Gaye ve

---

18 Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1975, s.133; Adjukiewicz, Kazimierz, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları Ankara, 1994, s.34,36.

19 Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.13

20 Aydın, *Din Felsefesi*, s.26.

21 Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.13.

Nizam Delili, İnayet Delili ve İhtira Delili.

Klasik sayılacak olan bu delillerin yanı sıra günümüzde, modern bilimsel gelişmelerin ışığında ve farklı isimlendirmeler altında çeşitli çağdaş teistik deliller de ifade edilmektedir. Bu deliller günümüzde; 'Tasarım Delili', 'İnsancı İlke' ve 'Hassas/İnce Ayar Delili' gibi değişik isimlerle, teist düşünürler tarafından Allah'ın varlığını ispat için kullanılmaktadır. Fakat bu delilleri, genel olarak, teleolojik delilin bilimsel gelişmelerle destekli modern versiyonları olarak değerlendirmek mümkündür. Ayrıca 20. yüzyılda evrenin genişlediğinin keşfinden sonra, yani evrenin 'Big Bang' denilen büyük patlama ile meydana geldiğinin ve bir başlangıcının olduğunun bilimsel olarak ortaya konmasıyla, kozmolojik delilin, İslam kelâmındaki adı ile 'hudûs' delilinin, çağdaş versiyonu savunulmaya başlamıştır. Tanrı'nın varlığının çağdaş delilleri olarak sayabileceğimiz bu kanıtların detayları III. Bölümde ele alınacaktır. Ayrıca bu çalışmamızda objektiflik kriteri gereği delillere yönelik eleştirilere de yer vereceğiz. Ancak eleştiriler için ayrı bir başlık açılmayacak olup, delilleri ifade ettikten sonra, konunun içerisinde eleştirilere yer verilecektir.

I.BÖLÜM

TANRIYI DELİLLENDİRMENİN İMKÂNI

1. Delil Kavramı

Kelâm ilminin önemli kavramlarından biri olan delil kelimesi; "yol göstermek, istikamet belirtmek, irşad etmek" anlamlarına gelen delalet kökünden türemiş ve mübalağa ifade eden[22] bir sıfat olup yol gösteren, doğru yola ve sonuca götüren yani irşad eden mürşid[23] anlamlarına gelmektedir. Delil kelimesi ayrıca; işaret, kanıt, emare, alamet, rehber, kılavuz anlamlarına da gelmekte olup çoğulu edille veya edilla'dır.[24] Kur'an-ı Kerim'de bir ayette "kılavuz"[25] anlamında kullanılmakta ayrıca altı âyette "kılavuzluk etmek; göstermek, haber vermek" mânalarında aynı kökten türeyen fiiller bulunmaktadır.[26] Delil kendisi sayesinde başka bir şey hakkında bilgi elde etmeye yarayan şeydir. Terim olarak delil, üzerinde doğru düşünmek suretiyle haberî bir sonuca (matlûb-ı haberî) ulaşmayı mümkün kılan şeydir.[27] Ayrıca delil, duyuların ötesinde bulunan ve zorunlu olarak, kendiliğinden bilinemeyen hususların bilgisine götüren şey veya bir konu hakkında olumlu ya da olumsuz hüküm vermeye götüren şey olarak tanımlanmaktadır.[28] Delil, bilinmeyeni ortaya çıkaran bir vasıta durumunda iken Medlul ise delil getirilen şeyi, ispatlanması hedeflenen sonucu nitelemektedir.[29]

Delil kavramı, İslami ilimler için temel kavramlardan biri olup özellikle kelâmcılar bu kavram üzerinde önemle durmuşlardır. İlk dönem kelâm âlimleri delili, herhangi bir konuda gerçeğe veya kanıtlanması istenen hususa ulaştıran kriter olarak tanımlamışlardır. Örneğin, Bâkıllânî'ye göre delil, duyu alanının dışında kalan ve hakkında zorunlu bilgimiz olmayan varlıkların bilgisine ulaştıran araç, başka bir

---

22 İsfehani, Ragıb, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Darü'l-Ma'rife, Beyrut, tsz., s.171.
23 Cürcani, Seyyid Şerif, *Ta'rifat*, Mısır, 1306, s.46.
24 İsfehani, *el-Müfredat*, s.171; es-Sâbûnî, Nureddin, *Mâtürîdîyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, Ankara, 2005, s.183; İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemaleddin Muhammed, *Lisanu'l-Arab*, c. XI, Beyrut 1956, s.248,249; Bâkillânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, *Kitâbü't-Temhid*, Kahire, 1947, s.39.
25 Furkân 25/45.
26 Yavuz, Yusuf Şevki, *Delil*, DİA, c. 9, İstanbul, 1994, s.136.
27 el-Kefevi, Ebü'l-Beka Eyyub b. Musa el-Hüseyni, *el-Külliyat Mu'cem fi'l-Mustalehat ve'l-Furuku'l-Lugaviyye*, Müesseretü'r-Risale, 2. baskı, Beyrut, 1997, s.439; Bardakoğlu, Ali, *Delil*, DİA, c. 9, İstanbul, 1994, s.138.
28 Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s.239.
29 Saruhan, *İslam Felsefesinde Delil ve Önemi*, s.370.

ifadeyle duyular yoluyla ve zorunlu olarak oluşan bilgi alanları dışındaki varlıkların bilgisine ulaştırmayı olanaklı kılan işaret ve alametdir.[30] Buna göre delil; bilinmeyenin ortaya çıkmasını, doğru bilgiye ulaşmayı sağlayan epistemik bir ölçüt olarak tanımlanabilir. Delil kavramının diğer anlamı ise, Tanrı'nın varlığının delilleri kullanımında olduğu gibi, Tanrı hakkındaki bir iddianın çıkarım sürecine gönderimde bulunur. Bu anlamıyla delil, kelâmi anlamda bir akıl yürütme sürecindeki rasyonel kanıtlama ile ilgilidir.[31] Delilin tanımlanmasına mantığın işleyiş şeklini yerleştiren Gazâli'den sonra ise delilin tanımı, 'yeni bir bilgi meydana getiren yani sonuca ulaştıran iki öncülün birleşmesi' şeklinde daha teknik bir içeriğe kavuşmuştur. Bu tanımlardan delilin iki niteliği ortaya çıkmaktadır: İlk olarak; bir hükmün ispat edilmesi, İkinci olarak; bir sonucun ortaya çıkarılmasıdır.[32] Buna göre delil bir hükmün ispat edilmesini veya bir sonucun ortaya çıkarılmasını sağlayan araçtır.

Sözlük ve terim anlamlarını ifade ettikten sonra, delille ilgili kavramlar içerisinde önemli yeri olan *cedel* ve *burhan* kavramlarından da kısaca bahsetmemiz gerekmektedir. Bunlardan cedel, felsefe ve kelâmda genellikle "bir düşüncedeki çelişkileri tartışarak gösterme sanatı" diye tanımlanırken, Mantık açısından cedel, meşhur olan ve doğru kabul edilen öncüllerden oluşmuş kıyas anlamında kullanılmaktadır.[33] Burhan ise doğruluğunda şüphe bulunmayan ve zaruri bilgi getiren kesin delil anlamındadır. Kesin bilgi veren kıyas türü olarak burhan, öncüllerini bizde doğuştan bulunan, tecrübeye dayalı ve duyulardan kaynaklanan kesin bilgilere dayandırır.[34]

Ayrıca kelâmcılar delili çeşitli bakımlardan sınıflandırmışlardır. Buna göre delil, ilk olarak ihtiva ettiği bilginin kaynağı açısından, ikinci olarak da ortaya koydukları sonucun değeri açısından kısımlara ayrılır. Delil ilk olarak, içerdiği bilginin kaynağı açısından, aklî ve nakli delil şeklinde iki kısma ayrılır. Akli delil, klasik mantık formu çerçevesinde 'bütün öncülleri akla dayanan delil' olarak tanımlanır. Nakli delil ise, bütün öncülleri nakle dayanan delildir.[35] Akli delil ile nakli delilin çelişmesi durumunda nasıl bir yol izleneceği hususunda kelâmcılar arasında

[30] Bâkıllânî, *et-Temhid*, s.39.
[31] Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı*, İsam Yayınları, İstanbul, 2012, s.17.
[32] Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s.239.
[33] Yavuz, Yusuf Şevki, *Cedel*, DİA, c. 7, İstanbul, 1993, s.208.
[34] Saruhan, *İslam Felsefesinde Delil ve Önemi*, s.371.
[35] Düzgün, *a.g.e.*, s.240.

ihtilaflar olmakla birlikte Mu'tezile kelâmcılarının[36] tamamına ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarının çoğunluğuna göre bir nakli delil, akli delil ile çelişirse, akli delil tercih edilir ve nakil onun ışığında te'vile tabi tutulur. Zira nakli delil akli delilin önüne geçirilirse naklin doğruluğunu kanıtlama imkânı kalmaz.[37] Özellikle Mu'tezili kelâmcılar dini esasların kaynağı olarak akli delili, nakli delilin önüne, birinci sıraya koymuşlardır.

Deliller ikinci olarak da ortaya koydukları sonucun değeri açısından kat'î ve zanni delil şeklinde iki kısma ayrılır. Bunlardan kat'î delil: Kanıtlamayı amaçladığı konuya ilişkin karşı ihtimallerin bütününü ortadan kaldıran delildir, buna "yakînî delil" de denir. Zannî delil ise kanıtlamayı amaçladığı konuya ilişkin karşı ihtimallerin tamamını ortadan kaldıramayan delile denir. Bu tür delillere "iltizâmî" veya "iknâî" deliller de denir.[38] Buna göre kat'î delil hiçbir şekilde zan ve şüphe içermeden kesin sonuçlar doğururken, zanni delil şüpheleri giderecek kesinlikte değildir.

Kelâmcılar delil vasıtasıyla delillendirmede bulunarak her hangi bir konuyu kanıtlamaya çalışırlar. Buna göre delillendirme, delilden hareketle akıl yürütme eylemi ile bir konuyu olumlu veya olumsuz anlamda kanıtlamaya çalışmaktır. Buna istidlâl de denilmektedir. İstidlâl, bir hüküm veya kavramın doğruluk ya da yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemidir.[39] Diğer bir değişle, o, başka hükümlere ulaşmak için birtakım önermeleri düzenlemektir.[40] Kelâmcılar delillendirmede bulunurken çeşitli yöntemler uygulamıştır. Mütekaddimîn dönemi[41] kelâmcılarının kullandıkları istidlâl yöntemlerinin önemli olanları şunlardır: "İstişhad veya istidlâl bi'ş-şahid alel gayb" (şâhidin gâibe delil getirilmesi),

36 Mu'tezile aklı, nakli delillerin önünde görmektedir. Kadı Abdülcebbâr, dini hakikatlerin kaynağı olarak sırasıyla akıl, kitap, sünnet ve icma'ı zikretmektedir. Kadı Abdülcebbâr, Abdullah b. Ahmed, *Şerhu'l-Usüli'l-Hamse*, thk. A. Osman, Kahire, 1996, s.88.

37 Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s.242.

38 Yavuz, *Delil*, 137.

39 Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s.243.

40 Râzî, Fahreddin, *el-Muhassal (Kelâm'a Giriş)*, çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s.26.

41 Mütekaddimîn dönemi Eş'ariyye'de Gazâlî, Mâtürîdiyye'de Ebü'l-Muîn en-Nesefî ile sona eren ilk dönem kelamcılarını kapsar. Bu dönemin önemli kelâmcıları arasında Bâkıllânî, İbn Fûrek, Ebû Bekir el-Beyhaki, Cüveynî, Hakîm es-Semerkandî, Ebû Seleme es- Semerkandî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî yer alır. Mütekaddimîn kelâmının en belirgin özelliği, klasik mantık ve felsefeden uzak durarak son tahlilde özü Kur'an'da bulunan bir akılcılıkla İslâmî ilkeleri temellendirmesi, İslâmî mantık ve usul ilmini geliştirmesidir. Yavuz, Yusuf Şevki, *Kelam*, DİA, c. 25, İstanbul, 2002, s.200.

“mukaddimelerden sonuca varmak”, “bölümlere ayırarak inceleme” (sebr ve taksim), “ittifak edilen şeylere dayanarak ihtilaf edilenler hakkında istidlâlde bulunmak”, “bir şeyin doğruluğundan benzerinin doğruluğuna, bir şeyin yanlışlığından benzerinin de yanlışlığına delil getirme.”[42] Bu yöntemler içerisinde Allah’ın varlığını delillendirmede en çok kullanılanı ise şâhidin gâibe delil getirilmesi yöntemidir.

Müteahhirin döneminde ise Aristoteles mantığının etkisiyle mütekaddimîn dönemi kelâmcılarının kullandıkları bu istidlâl yöntemlerinin yeniden gözden geçirildiğini görmekteyiz. Dolayısıyla XI. yüzyılın ikinci yarısından sonraki dönemi kapsayan müteahhirin devrinde istidlâl yöntemleri, mütekaddimin döneminden farklıdır. Bunun temel sebebi, özellikle Gazâli ile birlikte klasik mantığın İslam bilimleri arasına dâhil edilmesi ve ilkelerinin bu ilimler içinde kullanılmaya başlanmasıdır. Bu dönemdeki istidlâller, zorunlu bilgi verdiği kabul edilen kaynaklara dayandırılarak yapılmıştır.[43] Bu dönemde mütekaddimin döneminden farklı olarak kullanılan istidlâl yöntemleri ise; tümevarım, tümdengelim ve kıyasa (Temsil/Anoloji) dayalı delillendirmeler ile “Delâle Nefyü’d-Delâle” (dolaylı ispat) yöntemleridir.[44] Bunlardan “Delâle Nefyü’d-Delâle” yöntemi özellikle Ebu Hâşim Cübbâi ve Kadı Abdülcebbâr gibi Mu’tezili kelâmcılar tarafından Allah’ın görülmesinin imkânsızlığını ispatlamak için kullanılmıştır.

Netice itibari ile kelâmda delillendirmenin temel gayesi, İslam’ın inanç sisteminin ve bu sistemi ayakta tutan temel ilkelerin kanıtlanmasıdır. Dolayısıyla delillerin hem bütün eleştirileri kaldırabilecek derecede güçlü ve tutarlı hem de inananları tatmin edecek kadar doyurucu bir içeriğe sahip olması ve herkesin anlayıp kabul edebileceği kadar açık olması gerekir. Bu özellikleri karşılamak için de Kelâm’ın dayandığı deliller, insanlarda doğuştan itibaren var olan apaçık akli bilgilerden, deneyimlediğimiz dünyaya ve psikolojik yapımıza kadar geniş bir alanı kuşatacak bir genişliğe sahiptir. Kelâm delillendirmesini yalnızca inananları değil, fıtratını kaybetmemiş ve şartlanmamış sağduyu sahibi herkesi dikkate alarak yapılandırmakta, fakat delillendirmeye gittiği alanın deneyimlerin ötesindeki gayb

---

42 Bu delillerin ayrıntıları için bkz. Altıntaş, Ramazan, “*Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri*” Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu Bildirisi, Arasta Yayınları, Bursa, 2003, s.83-90; Özdemir, Metin, *Kelâmî İstidlâlin Problematiği*, C.Ü.İ.F.D., c. 5/2, 2001, s.178 vd.; Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s.245,246; Yavuz, Yusuf Şevki, *İstidlal*, DİA, c.23, İstanbul, 2001, s.326.
43 Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s.246.
44 Bu delillerin ayrıntıları için bkz. Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s.247-253.

alanı olduğunu da bilmektedir.[45] Kelâm'da asıl delillendirilmek istenen gaybi ve aşkın özelliği olan Allah olduğu için kelamcılar daha çok görünen âlemden hareketle O'nun varlığını delillendirme yoluna gitmişlerdir. Bunu yaparken de özellikle Gazâli'den itibaren delillerin klasik mantıkta esasları belirlenen kıyas şekillerinden birine göre düzenlenmesine önem vermişlerdir.

2. Batı Felsefesinde Tanrı'yı Delillendirmenin İmkânı

Evreni ve hayatı yaratan bir Tanrı'nın olup olmadığı ve O'nun varlığına veya yokluğuna olan inancın hangi koşullarda rasyonel olup olmayacağı sorunu insanoğlunun tarih boyunca cevabını aradığı en köklü sorunlarından biridir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı ve O'nun varlığına dair argümanlar, Hıristiyanlığın bir din olarak Batı toplumlarında kabul edilmesiyle birlikte, Batı felsefesinin önemli tartışma alanlarından birini oluşturmuştur. Özellikle tüm Ortaçağ boyunca Hıristiyan dünyasında Tanrı'nın varlığının delillendirilmesine yönelik din adamlarının ve düşünürlerin yoğun düşünsel faaliyetleri söz konusudur. Hıristiyan din adamları ve düşünürler bu delillendirme faaliyetlerini devraldıkları eski Yunan felsefesi üzerine bina etmişlerdir. Dolayısıyla eski Yunan felsefesine bağlı kalan Ortaçağ Hıristiyan felsefesi Tanrı'nın genel olarak akli yöntemlerle delillendirilebileceğini kabul etmiş ve O'nun varlığını ispatlayan argümanlar geliştirmişlerdir. Bu konuda özellikle Anselm ve Thomas Aquinas'ın gayretleri önemlidir. Ancak Aydınlanmayla birlikte modern felsefi düşünce tarzı, Tanrı'nın bilinemeyeceğini esas alarak, Tanrı delillerine yönelik ağır eleştiriler getirmiştir. Bu bölümde, Hıristiyan Batı felsefesinin neşet ettiği eski Yunan felsefesinin varlık ve Tanrı algısından başlayarak, Batı felsefesinde Tanrı ve O'nun varlığı ile ilgili tartışmalar ele alınacaktır.

İlkçağdan bu yana insanoğlu dünyanın, evrenin ve maddenin varlık sebebinin ne olduğunu düşüne gelmiştir. Antik Yunan felsefesinde bu düşünce arkhe problemi olarak kendini göstermiştir. Bu dönemde bildiğimiz anlamda bir ve tek olan Tanrı kavramı yoktu. Bunun yerine insan şeklinde tasavvur edilen ve insanların hayatını yöneten üstün tanrıların olduğuna inanılmaktaydı. Yine bu dönemde doğanın ve varlığın açıklaması arkhe denilen kavramla yapılmaktaydı. Bu dönemdeki düşünürlere göre arkhe, her şeyin başı, ana maddesi, ilk ilkesi sayılmaktaydı. İlkçağ

---

45 Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s.240.

düşünürlerinden Thales her şeyin başının, temel maddesinin, ilkesinin yani arkhesinin su veya sıvı olduğunu savunuyordu. Ona göre su, sadece her şeyin başlangıcında bulunan değil, aynı zamanda bütün varlıkları da oluşturan maddedir. Bu asli madde, canlıdır ve canlılar yaratmak gücüne sahiptir.[46] Anaximandros'a göre, her şeyin başlangıcında; her şeyi harekete getiren, her zaman canlı, ezeli ve ebedi olarak hareketli, bitip tükenmek bilmeyen sonsuz, sınırsız olan 'Aperion' bulunur. Temel özelliği sonsuzluk ve sınırsızlık olan bu Aperion'dan ilk önce sıcak ile soğuk, daha sonra da bütün varlıklar meydana gelmiştir.[47] Anaximenes'e göre ise her şeyin aslı olan ilk madde "hava"dır. Ona göre hava sonsuz şekilde evreni kuşatır ve dünya hiçbir şeye dayanmaksızın bu hava boşluğunda kendiliğinden durur.[48] Herakleitos da evrenin ilk maddesinin ateş olduğunu savunmuştur.[49] Buna göre İlkçağ Yunan düşünürleri zamanlarındaki mevcut mitolojilerden ve insana benzeyen tanrılardan bağımsız olarak doğayı kendi oluşu ve işleyişi çerçevesinde açıklamaya çalışmış, her şeyin ilk prensibini ve asli maddesini doğadan hareketle araştırmışlardır. Ancak Tanrı veya tanrılar konusunda önemli açıklamalarda bulunmamışlardır.

İlkçağ Yunan düşüncesinde Tanrı anlayışına farklı yaklaşım Xenophanes (MÖ 569-477) ile başlamıştır. Xenophanes, zamanına kadar yaygın olan, insan biçimli çok tanrıcılık anlayışını ciddi şekilde eleştirmiş, Homeros ve Heseidos tarafından bütün ayıp ve kusurların bu tanrılara yüklendiğini söylemiştir. Xenophanes insanların kendileri gibi tanrılar tasavvur ettiklerini belirterek, Tanrı'nın insan şeklinde tasarlanmasına karşı çıkmıştır.[50] Xenophanes, insan biçimli çok tanrılara karşı, gerçekte insanların yüklediği bütün sıfatlardan uzak, arınmış tek bir Tanrı tasavvuru ortaya koymuştur. Onun düşüncesine göre "bir Tanrı vardır ve O, tanrıların ve insanların en ulusudur. O, ne biçimi, ne de düşünmesi bakımından ölümlülere benzer. Bu tek Tanrı baştan aşağı işitmedir, düşünmedir, her şeyi düşünceleriyle hiç zahmetsizce yönetir."[51] Görüldüğü gibi Xenophanes tek bir Tanrı'nın varlığından

---

46 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, s.91; Aster, Ernst Von, *Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, İm Yayın Tasarım, İstanbul, 2005, s.65; Birand, Kamıran**,** *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 3. Baskı, Ankara 1987, s.13.

47 Aster, *Felsefe Tarihi*, s.68-71; Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s.14.

48 Aster, *a.g.e.*, s.73; Birand, *a.g.e.*, s.14.

49 Tresmontant, Claude, *Ateizmin İlk Kaynakları*, çev. Hayrani Altıntaş, A.Ü.İ.F. Dergisi, c. 26, 1983, s.443; Birand, *a.g.e.*, s.18,19.

50 Aster, *a.g.e.*, s.88.

51 Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1966, s.27.

bahsederek monoteizme doğru bir adım atmıştır.[52] Onun bu Tanrı anlayışı sonraki filozoflardan Sokrates, Platon ve Aristo tarafından devam ettirilmiştir. Ancak onlar, düşünce sistemlerinde, maddi dünyanın sınırlarını bütünüyle aşarak derli toplu bir teolojiye de ulaşamamışlardır.[53]

İlkçağın en büyük düşünürlerinden Sokrates de (MÖ 469-399) Tanrı kavramından bahsetmektedir. O da, Xenophanes'ten itibaren gelişen din anlayışının içinde yer almış, halk dininin boş inançlarına karşı çıkmış ve tanrılara yakıştırılan yakışıksız tasavvurlara karşı çıkmıştır.[54] Sokrates, evreni, bir manevî ve ahlâkî sebebin, ihsan edici bir iradenin eseri olarak tasavvur etmiş ve hâdiselerin, zorunlu oldukları için değil, hayır oldukları için meydana geldiklerine inanmıştır.[55] Sokrates, dünyadaki düzenden bahsetmiş ve bu düzeni her şeyi idare eden bilge bir ilahi varlığa bağlamıştır. Çünkü ona göre "dünyadaki bu üstün düzen, yalnız, iyilikçi bir Tanrı'nın varlığı ile açıklanabilir."[56] Buna göre Sokrates, dindar bir insandı ve kendi hayatının üstün bir kudret tarafından idare edildiğine ve düzenlendiğine inanıyordu.[57] Ayrıca Sokrates, içinde bir 'Daimonion'un barındığını söylemiştir. Sokrates, bu Daimonion'un kendisine doğru yolu gösteren Tanrı'sal bir ses olduğunu düşünmüştür.[58] Sokrates bu ve benzer görüşleri nedeniyle Yunan tanrılarını inkâr etmek, yeni Tanrı anlayışı getirmek ve böylece gençliği bozmakla suçlanmış ve ölüme mahkûm edilmiştir.

Platon'un Tanrı anlayışı da Xenophanes'le başlayan ve devam eden anlayışın en üst noktalarından birini oluşturmakta ve o dönemdeki halkın Tanrı anlayışıyla zıtlık içermektedir. Platon'a göre, "dünyanın gerçek sahibi Tanrı'dır; Tanrı'nın bu dünyayı olgunluğa götüren bir planı vardır; insan Tanrı'ya inanarak erdemli olmak için bir dayanak elde etmiş olur."[59] Platon Tanrı'yı iyi, bilge ve adil olarak tanımlamıştır. Ona göre Tanrı iyidir. O, zarar vermeyen, kötülük etmeyen ve kötülüğe de sebep olmayan aslında iyi bir Tanrı'dır. Platon'a göre, Tanrı iyi olduğu

---

52 Ancak ondaki *monoteist (tek Tanrı)* anlayışı Hıristiyanlık ve Müslümanlıktan farklıdır. Çünkü onun Tanrı kavramı, aynı zamanda *panteisttir.* Yani Hıristiyanlıktaki ya da Müslümanlıktaki gibi, Tanrı bir yaratıcı olmayıp evren ile aynıdır, özdeştir, evrene eşittir. Bkz.Aster, *Felsefe Tarihi,* s.89.

53 Aydın, *Din Felsefesi*, s.42.

54 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.51.

55 Janet, Paul- Seailles, Gabriel, *Metalib ve Mezahib - Metafizik ve İlahiyat,* çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır, İstanbul, 1978, s.236.

56 Birand, *a.g.e.*, s.38.

57 Birand, *a.g.e.*, s.39.

58 Gökberk**,** *a.g.e*., s.50.

59 Gökberk, *a.g.e*., s.73.

için insanların başına gelen her şeye değil, ancak bazılarına sebep olur. Tanrı'dan sadece iyi olan şeyler gelir.[60] Buna rağmen Platon'un Tanrı'sı mutlak bir Tanrı değildir. Çünkü onun Tanrı'sı yoktan yaratmaz. Ayrıca ona göre, Tanrı her şeyi de yaratmaz, madde de Tanrı gibi ezelîdir ve yaratılmamıştır. Platon'un Demiourgos[61] adını verdiği bu Tanrı evreni ezeli bir maddeyi şekillendirerek yapmıştır. Ancak bunu örneksiz ve orijinal şekilde değil, ideler denilen ezeli modellere bakarak yapmıştır. Buna göre evren idelerin bir kopyasıdır, ama onların mükemmel kopyası da değildir. Bu nedenle evren idelere olabildiğince uygundur. Platon'a göre Tanrı evreni sırf iyi olduğu ve bir kıskançlık taşımadığı için yaratmıştır.[62] Ayrıca Platon *Yasalar* adlı eserinde, evrendeki bütün değişimlerin kaynağının ve hareket eden her şeyin ilk nedeninin yaşayan ve ölümsüz olan Ruh, yani Tanrı olduğunu iddia etmiştir.[63]

Platon'dan sonra Aristoteles de dünyayı ve evreni anlama ve açıklama çabasına girişmiştir. Bu çabanın sonucu olarak Aristoteles doğadaki oluş, değişme ve hareketin nihai kaynağını açıklamak için bir nedene ihtiyaç duymuştur. Ona göre, tabiatta "son" olan en yüksek bir nedenin bulunması gerekir. Bütün varlıklar, hareketi bu ilk nedenden almış olmalıdır. Yani doğadaki tüm olaylara ilk hareketi veren bir nedenin var olması gerekir.[64] Aristoteles bunu şöyle ifade etmiştir: "O hâlde, ilk Gök'ün ezelî-ebedî olması zorunludur. Yine o hâlde, onu hareket ettiren bir şey vardır ve aynı zamanda hareket eden ve hareket ettiren ancak bir aracı varlık olacağına göre hareket etmeksizin hareket ettiren ezelî-ebedî, töz ve salt fiil olan bu uç şeyin varlığını kabul etmemiz gerekir."[65] Bu düşünceden hareketle Aristoteles varlıktaki bütün değişimlerin ve hareketin nihai açıklaması olarak Tanrı'yı göstermiştir. Onun Tanrı'sı ilk hareket ettirici olarak zorunludur. Böylece tüm olaylara ilk hareketi veren Tanrı fikri Aristoteles'in dünyayı anlamasına olanak

---

60 Eflatun (Platon), *Devlet*, Elips Kitap, Star Medya Yayıncılık, Ankara, 2007, s.84,85.

61 Demiourgos: Platon'a göre Demiourgos hazır bulduğu maddeye biçim ve şekil veren tek ve biricik Tanrı'dır. Demiourgos'un örneği, modeli (mimesis) idealardır. Demiourgos idealara göre maddeyi yoğurup şekil verir ve nesneleri yapar. Bu nesnel dünya, Demiourgos'un belirli bir ereğe (telos) göre, ideaları kendine model alarak maddeyi yoğurmasının ürünüdür. Demiourgos maddeyi hazır bulmuştur ve maddenin dışında ayrı boş bir uzam yoktur. Bkz. Tuğcu, Tuncar, *Batı Felsefesi Tarihi*, İlke Yayınları, Ankara, 1997, s.108, 109. Ayrıca bkz. Gökberk, *a.g.e.*, s.71,72.

62 Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfü Ay, MEB Klasikleri: Cumhuriyet, 2001, s.28,29; Düzgün, Şaban Ali, *Nesefi ve İslam Filozoflarına göre Allah- Âlem İlişkisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998, s.90,91; Gökberk, *a.g.e.*, s.71-72.

63 Platon, *Yasalar*, c.2, çev. Candan Şentuna-S. Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998, s.129-135.

64 Aster, *Felsefe Tarihi*, s.263.

65 Aristoteles, *Metafizik*, 503,504.

vermiştir. Fakat Platon'da olduğu gibi Aristoteles'te de Tanrı mutlak değildir. Çünkü onun Tanrı'sı varlıklardaki hareketin nedeni olsa da kendisi hareketsizdir. Ayrıca bu Tanrı maddeyi, evreni ve hareketi yaratmamıştır. Hareket, zaman ve evren Tanrı gibi sürekli ve ezelidir.[66] O sadece varlıklardaki hareketin ilk nedenidir. Dolayısıyla Aristoteles'in "İlk Hareket Ettirici" dediği bu Tanrı, teizmin yaratan ve evrene müdahale eden Tanrı'sından çok farklıdır. Aristoteles'in Tanrı'sı maddi hiçbir yönü olmayan salt formdur.[67] O, cisimsizdir, salt tindir, özü de maddesi de kendisi olan düşünmedir. Bu Tanrı hiçbir şey istemez, hiçbir şey yapmaz, hareket etmez ve evrene fiilleriyle müdahalede bulunmaz, O yalnızca evreni, onun kendini özlemesiyle etkiler.[68] Sonuç olarak Aristoteles hareket kavramından yola çıkarak bir Tanrı'nın varlığından söz etmiştir. Ancak onun bahsettiği bu Tanrı, teizmin kabul ettiği Tanrı kavramından çok uzaktır. Buna rağmen Aristoteles'in "İlk Hareket Ettirici" fikri, daha sonraki teist düşünürler üzerinde oldukça etkili olmuştur. Onun bu fikri gerek Ortaçağ Hıristiyan felsefecilerine gerekse de İslam düşünürlerine Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullandıkları kozmolojik delilin ilk nüvelerini vermiştir.

Ortaçağ Batı felsefesine geldiğimizde dinin etkisinin ağır bastığı görülür. Çünkü bu dönemde Hıristiyanlık bir din olarak ortaya çıkmış, bütün baskı ve yasaklamalara rağmen geniş kitlelerce kabul görmüştü, nihayetinde de 313 yılında büyük Konstantin tarafından resmi bir din olarak ilan edilmiştir. Bu yeni din antikçağın pek bilmediği yeni bir anlayış olarak tek Tanrı'cı (monoteist) idi. Bu dönemden itibaren Batı felsefesi tamamıyla bir Hıristiyan felsefesidir. Antikçağdan farklı olarak Ortaçağda felsefe ve bilim dinin etkisi altına girmiştir. Zaten bizim anladığımız şekliyle doğal bilimler Ortaçağın sonlarına kadar Avrupa kültüründe neredeyse yoktu. Dolayısıyla antikçağ sonlarındaki felsefenin yardımıyla din öğretilerini temellendirme çabaları böyle bir din çerçevesinde yapılmıştır. Ortaçağ felsefesi, Antik Yunan felsefesi tarafından atılıp geliştirilen temeller üzerine kurulmuştur. Bu dönemde dini kaygılar ağır bastığı için, bu temeller üzerine kurulmuş olan Ortaçağ felsefesi de baştan aşağı dini renkli bir felsefedir.[69] Bahsedilen din Hıristiyanlık olduğundan Ortaçağ boyunca dini hakikatleri

---

66 Aristoteles, *Metafizik*, 498.
67 Tuğcu, *Batı Felsefesi Tarihi*, s.125.
68 Gökberk, *a.g.e.*, s.84.
69 Gökberk, *a.g.e.*, s.141,142.

temellendirmek ya da dini dünya görüşüne temel sağlamak, felsefe yapmanın genel hali olmuştur. Bu dönemde, Hıristiyan düşünürler bu dinin felsefe aracılığıyla açıklamasını yapmaya, geçerliliğini ispatlamaya yönelmişlerdir. Dolayısıyla felsefi tartışmaların merkezinde Tanrı, inanç, ruh, akıl ve bilgi konuları yer almıştır.

Bu bağlamda İlkçağdakinin aksine Ortaçağ düşüncesinde varlık ancak Tanrı'nın aracılığıyla açıklanmaya başlamıştır. Artık Tanrı her şeyin etkin ve faal gücüydü. O, bütün varlıkların yaratıcısı ve tek sahibiydi, dolayısıyla da evren Tanrı tarafından var edilmişti. Bu dönemin Tanrı tasavvuruna örnek olarak Aziz Augustinus'un (354-430) anlayışını verebiliriz. Çünkü Hıristiyanlığın dini öğretilerinin tümünü bilimsel sistem durumuna getirecek, kısaca; inancın kavramsal formu olan dogmasını kuracak olan Hıristiyan düşünürü Augustinus'tur. O, Ortaçağ Hıristiyan anlayışının gerçek öğretmenidir. Onun felsefesi, Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin temelidir; öğretisi genellikle Hıristiyan Kilisesinin felsefesidir.[70] Bu nedenle onun Tanrı anlayışı Hıristiyanlığın genel anlayışını oluşturur. Augustinus'a göre, "doğadaki düzen ve birlik en yüksek derecede akıllı ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın varoluşuna, yetkin Yaratıcının birliğine işaret eder. Yine, yaratıkların iyiliği, onların sahip olduğu pozitif gerçeklik Tanrı'nın iyiliğinin ve evrendeki süreklilik ve kalıcılık da, O'nun üstün bilgeliğinin bir delili olmak durumundadır. Öte yandan, Tanrı kendinden kaim olan, ezeli ve ebedi, değişmez ve yine sonsuz olduğu içinde, sonlu insan zihni tarafından kavranamayan 'Varlık'tır. Şu halde, O, tinselliği, sonsuzluğu ve basitliğiyle mekânı, ezeli ebediliğiyle de zamanı aşar."[71]

Görüldüğü gibi İlkçağın aksine artık, Tanrı sadece evrenle birlikte ezeli olan ve Aristoteles'de olduğu gibi, evrene sadece hareketini verip onun dışında kalan, hareketsiz ve ona müdahale edemeyen etkisiz bir varlık değildir. Bu dönemde Tanrı, mutlak gücü, kudreti ve iradesi ile âlemin tek yaratıcısı, sahibi ve bütün varlığın merkezidir. Tüm şeyler dönüp dolaşıp ona bağlanır; varlıkların tamamı Tanrı istediği için vardır ve evren Tanrı'nın açınması/vahyidir.[72] Dolayısıyla bütün varlık bünyesinde Tanrı'nın izlerini taşımakta ve O'nun varlığını işaret etmektedir.

Bu dönemde Tanrı'yı ve O'nun varlığını temellendirme anlayışına bakacak

---

70 Gökberk, *a.g.e.*, s.145.
71 Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 1999, s.47.
72 Gökberk, *a.g.e.*, s.149.

olursak; Ortaçağ erken dönem (skolastik öncesi) Patristik felsefe* bütünüyle Platonizmin damgasını taşır. Bu anlayışta tümüyle dini bir tutum ağır bastığı için, burada bilmek, dönüp dolaşıp Tanrı'yı bilmektir. Doğruyu bulmak, Tanrı'yı bulmaktır. Mutluluk, Tanrı'yı bulmanın mutluluğudur. Patristik felsefenin asıl amacı Hıristiyan öğretilerine felsefi bir nitelik kazandırmaktır. Ortaçağ skolâstik Batı felsefesinde ise Aristoteles'in fikirleri esas alınmış, onun fikirleri Hıristiyan düşüncesi ile harmanlanmış ve kilisenin resmi görüşleri haline gelmiştir. Bu dönemde amaç Aristoteles'in fikirleri üzerine bina edilen Hıristiyan öğretilerini sistematik hale getirmektir. Bu anlayış Aristotelizm olarak adlandırılmıştır. Bu dönemde yapılmaya çalışılan şey olgular yığınını sistematik olarak düzenlemek ve bunları kavramlarla işlemektir.[73] Dolayısıyla skolastik dönemde felsefe dinin emrinde; yalnızca temellendirmek ve çürütmek işlevi görmüştür. Bu dönemde Aristoteles'in eserleri ve fikirleri temel alındığı için tüm skolastiğin en önemli kitabı Aristoteles'in Organon'udur. Bu nedenle temellendirme ve çürütme Aristoteles mantığının ilkelerine, özellikle tümdengelime dayanan bir akıl yürütme ile yapılmıştır.[74]

Aristoteles mantığının etkisi ile bu dönemde Tanrı'nın varlığının akılla delillendirilebileceği kabul edilmiştir. Böylece Hıristiyan Batı dünyasında Tanrı'nın varlığını delillendirmek için yoğun düşünsel faaliyete girişilmiştir. Platon ve daha ağırlıklı olarak Aristoteles karakterli bu delillerin yapısına bakacak olursak; Tanrı'nın varlığının akılla ispatlanabileceği kabulünden sonra ortaya konulan deliller, yapısı ve hareket noktası itibariyle a priori ve a posteriori şeklinde ikili bir ayrıma tâbi tutulabilir. A priori karakterli bir delil, tecrübeye veya gözlemsel bir veriye dayanmayan, bilâkis bir kavramın analizini esas alan delildir. A posteriori deliller ise insan tecrübe ve gözlemlerinden çıkarılır.

Başlıca a priori ve a posteriori şeklinde ikili tasnife ayrılan bu delillerin Hıristiyan düşüncesinde ilk kullanımlarına örnek vermek gerekirse; birinci olarak, a

---

* Patristik Felsefe: Hıristiyan dogmasına Antik Felsefenin araçlarıyla bir biçim kazandırmak, inancın kavramsal formunu belirtmek uğraşılarını içine alan Hıristiyan Felsefesinin ilk dönemine Patristik Felsefe adı verilir. Patristik Felsefe, *Kilise Babalarının* (Patres ecclesiae) felsefesidir. Kilise Babaları, 2. ve 6. yüzyıllar arasında yaşayıp Hıristiyan öğretisinin temellerini kurmada çalışmış olan bilginlerdir, bu öğretinin ilk büyük öğretmenleridir. Hepsi, Kilisenin 'aziz', kutsal, ermiş diye tanıdığı din adamlarıdır. Gökberk, *a.g.e.*, s.142.

73 Gökberk, *a.g.e.*, s.156.

74 Tuğcu, *Batı Felsefesi Tarihi*, s.217.

priori karakterli delil, Hıristiyan teolojisinde ilk olarak St. Anselmus (ö. 1109) tarafından kullanılan (kökü İslâm felsefesinde Fârâbî'ye (870-950) ve İbn Sînâ'ya (ö.1037) dayanmakla birlikte)[75] ontolojik delile karşılık gelmektedir. "Mükemmel Varlık" ya da "Zorunlu Varlık" gibi kavramları esas alan ve tümdengelim özelliği bulunan ontolojik delilde, Tanrı'nın varlığı, Tanrı kavramının tahlilinden zorunlu olarak çıkarılır. Anselm'in delilini kısaca ifade etmek gerekirse ona göre, Tanrı kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen varlıktır. Anselm'in burada kullandığı "daha büyüğü tasavvur edilemeyen varlık", "en mükemmel varlık" anlamındadır.[76] İnsanda böyle mükemmel bir varlık fikri vardır. Bu varlık en mükemmel olduğundan hem zihinde hem gerçekte vardır. Çünkü zihinde olup gerçekte olmaması daha mükemmeli tasavvur edilemeyen kavramıyla çelişmektedir.[77] Sistemli bir şekilde ilk defa Anselm tarafından ortaya konan ontolojik delil, kendisinden sonraki düşünürlerce sıklıkla kullanılmış, Yeniçağ'da Descartes, Spinoza ve Leibniz tarafından ele alınarak geliştirilmiştir.[78] Fakat bu delile başta Aquinoslu Thomas olmak üzere birçok düşünür tarafından ciddi eleştiriler getirilmiştir. Delilin ayrıntılarına ileriki bölümlerde yer vereceğimizden bu kısa açıklamalarla yetiniyoruz.

Tanrı'nın varlığını delillendirmede kullanılan a posteriori karakterli delillerin Hıristiyan teolojisinde ilk kullanımına örnek ise Aquinoslu Thomas'ın ifade ettiği delillerdir. Gerçi Hıristiyanlık öncesi antikçağda bu delilin ilk ve basit örnekleri Platon ve Aristoteles'de bulunmakla birlikte bu deliller Hıristiyan felsefesinde ilk defa sistemli bir şekilde Aquinoslu Thomas[*] tarafından (gerçekte ise modern kozmolojik delilin ilk nüvesi Fârâbî tarafından oluşturulmuştur)[79] dile getirilmiştir. Aquinoslu Thomas, Anselm'in ontolojik delilden hareketle Tanrı'ya gidişini eleştirmiş onun yerine var olan âlemden yani doğadan yola çıkmıştır.

---

75 Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s.162, Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.25; Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s.192,198.

76 Archie, Lee-Archie, John G., *Reading for Philosophical Inquiry: A Brief Introduction to Philosophical Thinking*, 2004, s.123; http://philosophy.lander.edu/intro/introbook.pdf ; Hick, John, *Tanrı İnancının Temelleri*, çev. Aydın Topaloğlu, M.Ü.İ.F.D., c.32/1, 2007, s.209.

77 Anselm, *Proslogion*, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, çev. Betül Çotuksöken, Saffet Babür, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989, s.149,150.

78 Oppy, Graham, *Ontological Arguments*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/

* Aquinoslu Thomas, Katolik dünyasının en önde gelen ilâhiyatçısı ve skolâstik felsefenin en önemli filozofudur. St. Thomas Aquinas, Aristoteles felsefesiyle Hıristiyanlığı uzlaştırmaya çalışmış ve teolojik açıklamalar yapmak için felsefeyi özenle kullanmıştır. Onun öğretisi bugün de Katolik Kilisesinin resmi felsefesidir. Bkz. Gökberk, *a.g.e.*, s.170-174.

79 Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar*, s.51.

Tanrı'nın varlığının akılla bilineceğini ilke olarak kabul eden Aquinas, bir şeyi kanıtlamanın iki yolu olduğunu söylemiştir. Birincisi, sebep yoluyladır ve "a priori" olarak isimlendirilir. Bu, mutlak olarak önce olandan hareketle delillendirme yapmaktır. Diğeri ise etki yoluyladır ve "a posteriori" olarak isimlendirilir. Bu ise yalnızca bize göre neyin daha önce olduğundan hareketle delillendirmede bulunmaktır. Eğer biz bir etkiyi sebebinden daha iyi tanıyor ve biliyorsak, etkiden hareketle sebebin bilgisine ulaşırız. Her etkiden hareketle onun hakikî sebebinin varlığı kanıtlanabilir. Zira her etki sebebine bağlı olduğundan, şayet etki var ise sebep ondan daha önce var olmalıdır. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığı, O'nun bizce bilinen etkilerinden hareketle kanıtlanabilir.[80] Yarattıklarından ve yaptıklarından hareketle Tanrı'nın varlığını ispat etmenin mümkün olduğunu düşünen St. Thomas Aquinas'a göre Tanrı'nın varlığını ispat eden "Beş Yol" vardır.[81] Onun "Beş Yol"u; 1- hareket, 2- fail sebep, 3- imkân, 4- varlıkların dereceleri ile 5- gaye ve nizam delillerinden oluşmaktadır.

Thomas Aquinas'ın bu "Beş Yol"undan ilk üçü kozmolojik delil karakterlidir. Beşinci delil ise teleolojik delil olup İslâm dünyasında nizam ve gaye delili olarak bilinmektedir. Burada hemen belirtmemiz gerekir ki; St. Thomas'ın, Tanrı'nın varlığını kanıtlamada ileri sürdüğü "Beş Yol"un oluşumunda İslam filozoflarının etkisi büyüktür. Özellikle Thomas'ın kullandığı imkân delilinin ortaya konma ve geliştirilme şerefi, sanıldığı gibi Latince konuşan Hıristiyan teologlara değil Müslüman filozoflara aittir.[82]

Thomas'ın "Beş Yol' olarak ortaya koyduğu bu ispat delillerinin hepsi, zaman zaman bazı küçük değişikliklere tâbi tutularak bütün Ortaçağ boyunca, Hıristiyan dünyasında kullanılan en etkili deliller olmuştur. Aydınlanma Çağı'nda ise bu delilin örnekleri İngiliz filozof Samuel Clarke (1675-1729) ve Leibniz'de görülebilir. A posteriori karakterli delillere Hume ve Kant tarafından çeşitli eleştiriler yönetilmiş olmakla birlikte, Batı felsefe ve teoloji geleneğinde görünür âlemden hareketle Tanrı'nın varlığını delillendirme çalışmaları günümüze kadar uzanmaktadır. Günümüzde Swinburne, W. L. Craig gibi düşünürler bu konudaki çalışmalarıyla ön

---

80 Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, (ing. çev. Fathers of the English Dominican Province), Benziger Bross edition, 1947, s.25; İnternet erişim, http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html ; ilgili sayfa için bkz. http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.FP_Q2_A2.html

81 Aquinas, *Summa Theologica*, s.27, 28; http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.FP_Q2_A3.html ;

82 Aydın, *Din Felsefesi*, s.44.

plana çıkmıştır.

Anselm ve Thomas Aquinas'la başlayan sistemli Tanrı kanıtlamaları tüm Ortaçağ boyunca etkili şekilde kullanılmışlar ve büyük oranda kabul görmüşlerdir. Zaten bu dönem baştan aşağı dini ve metafiziksel bir dönemdir. Bu dönemde, Allah'ın 'yukarıda', 'ötelerde' olduğu mecazî olarak söylense de, O'nun özel bir mekânı olmadığı kabul ediliyordu. Ayrıca her şeyi Allah'ın yarattığı ve yarattığı şeyler üzerinde hâkim olduğu, yani evreni yönettiği ve ona müdahale ettiği kabul ediliyordu.[83]

Batı düşüncesinde, Tanrı'nın her şeye hâkim olan etkin ve mutlak güç olduğuna inanılan bu derin metafiziksel dönem, Rönesansla başlayan düşünsel ve bilimsel faaliyetler sonunda sarsılmaya başlamıştır. Ardından deney ve akıl temelli modern bilimin ortaya çıkışı ve olayları diğer olaylarla ilişkilendirerek açıklamaya başlaması, metafiziksel dönemin Tanrı anlayışı için büyük sıkıntılar oluşturmaya başlamıştır.[84] Yeni dönemle birlikte evren tasavvurunda büyük değişiklikler yaşanmaya başlamıştır. Yeni evren tasavvuru değişme izlerini Galileo, Descartes, Bacon, Boyle ve Newton'da bulmaktadır. Modern dönemde bilime temel karakterini, bu düşünürlerin mekanik ve statik evren tasarımı vermiştir. Mekanik âlem tasavvuru içinde, Allah'ın bu düzenle ilişkisi 'mutlak kudret' kavramı ile kurulmakta ve âlemin bu iradenin dışında hareket etmesi mümkün görülmemekteydi. Bu durumda Galileo ve Newton'un tasarladığı determinist âlem anlayışında açıklanabilir olan hiçbir yapı içine Tanrı kavramı dâhil edilmiyordu. Tanrı'ya yalnızca izah edilemeyen boşlukların açıklanmasında başvuruluyordu. Bu yapı içinde Tanrı'ya açılan alan gittikçe daralmış ve Tanrı'nın yeri insanın deruni yapısına ve insan tarihine kaydırılmış, doğa teolojik çağrışımlar yapamayacak kadar içindeki işaret ve sembollerden arındırılmış ve zayıflatılmıştır.[85] Bu dönemde her ne kadar zayıflatılmış olsa bile, Tanrı tamamen dışlanmamıştır. Tanrı'nın anayasal bir monark gibi yetkisiz bir biçimde, bulunduğu yeri muhafaza etmesine müsaade edilmiştir.[86]

Modern düşüncenin, ilk aşamada karşı çıkıp mücadele ettiği dünya görüşü, genelde Aristoteles olmak üzere Yunan düşüncesi idi. Fakat bu düşünce Thomas

---

[83] Düzgün, Şaban Ali, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, Lotus Yayınları, Ankara, 2012, s. 104.
[84] Düzgün, *a.g.e.*, s. 104.
[85] Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yayınları, Ankara, 2005, s.18,19.
[86] Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, s.104.

Aquinas eliyle Hıristiyanlığa entegre edildiğinden Aristoteles'e yapılan her eleştiri doğrudan Hıristiyanlığa da yapılmış sayılıyordu. Descartes, Galileo, Newton gibi modern düşünce öncülerinin Yunan düşüncesine getirdikleri eleştiri, dine itiraz olarak algılanmış ve böylece temelsiz bir din-bilim çatışması üretilmiştir. Kilise elindeki gücünü kullanarak kendi öğretilerine aykırı gördüğü bilimsel gelişmelere karşı sert bir mücadele başlatmıştır. Bilime karşı başlatılan bu mücadele, modern düşüncesinin ikinci aşaması olan 18. ve 19. yüzyıllarda dini, bilimin hedefi haline getirmiştir.[87]

Bilim, 18. ve 19. yüzyıllarda kazandığı yapısıyla, kendi dışındaki bütün düşünce faaliyetlerinin meşruluğunu yargılayan bir ölçü haline getirilmiştir. Bir şey ancak delillendirilebiliyor ise makuldür şeklinde formüle edilen ve özellikle gözleme ve deneye dayalı olarak yapılan delillendirme yöntemi, modern dönemin ikinci aşamasını oluşturan 18. ve 19. yüzyıllarda, epistemolojik tahakkümün temel dayanağı yapılmıştır.[88] Modern düşüncenin başlarında, evrenin mekanik olarak tümüyle Allah'ın kudretine ve iradesine teslim edilmesi, hem Aristotelyen dünya görüşüne hem Neoplatonizme hem de dünyayı onda içkinleşmiş sihir, büyü gibi olağanüstü güçlerle idare etmeye çalışan anlayışlara karşı geliştirilmişti. Fakat modern düşüncenin başlarındaki bu olumlu tutum, aydınlanmayı da üreten 18. ve 19. yüzyıllardaki ikinci aşamada, bahsedilen temelsiz mücadele sebebiyle, geri tepmiş ve ironik bir şekilde bu mutlak kudret ve irade sahibi 'Varlık' da evrenin yapısından uzaklaştırılmıştır.[89]

Ortaçağ süresince devam eden, Tanrı'nın akılla kavranabileceği düşüncesi ile Tanrı'nın mutlak güç olarak her şeye hâkim olduğuna inanılan metafiziksel dönemi sona erdirme çabalarına en önemli katkılardan birini ise analitik felsefe yapmış ve Tanrı kavramı bu felsefeyle içerik değişikliğine uğratılmıştır. Temelinde, gözlem ve deneye dayanan bilimin bulunduğu analitik felsefe, Tanrı'yı metafiziksel içeriğinden sıyırmıştır.[90]

Modern felsefede bu anlamda en önde gelen filozoflar Hume ve Kant'tır. Her ikisi de Tanrı'nın varlığı için ileri sürülen geleneksel teistik kanıtları sıkı bir eleştiriye tabi tuttuktan sonra, O'na ilişkin epistemolojik bir yargının insan bilgisinin

---

87 Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, s.15,16.
88 Düzgün, *a.g.e.*, s.16.
89 Düzgün, *a.g.e.*, s.16.
90 Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, s. 104.

sınırlarına dâhil olamayacağını söylemişlerdir.[91] Dolayısıyla geleneksel teistik delillere inancın sarsılmasında ve modern teolojik düşüncenin gelişiminde Hume ve Kant'ın büyük etkisi bulunmaktadır. Özellikle Kant'ın eleştirel felsefesi, bu konuda etkin bir rol oynamıştır. Kant, Tanrı'nın varlığının delilleri olan ontolojik, kozmolojik ve fiziko-teolojik argümanların hepsini "*Saf Aklın Tenkidi*" adlı eserinde kıyasıya eleştirmiş ve onların geçersiz olduğunu söylemiştir. Bütün bu kanıtları eleştiren ve geçersiz sayan Kant'a göre, Tanrı'nın varlığı akla ve bilgiye dayalı bir biçimde kanıtlanamaz. Dolayısıyla Tanrı'nın varoluşu rasyonel olarak delillendirilebilecek bir sav değil, sadece pratik aklın bir postülasıdır.[92]

Genel bir değerlendirmede bulunursak; 18. yüzyılın sonlarına kadar Hıristiyan düşünürlerin çoğunluğu, Tanrı'nın varlığına ilişkin delillerin, iyi gerekçelendirilmiş, rasyonel ve sonuçlara ulaştırma imkânına sahip olduğunu düşünmüşlerdir. Fakat 19. yüzyıla gelindiğinde felsefi teoloji, Hume'un ve Kant'ın güçlü şüpheci etkisini hissetmeye başlamıştır. Bu filozoflar, insan aklının, doğrudan doğruya tecrübe alanımızın dışına çıkan meselelerde ve en önemlisi Tanrı'nın varlığı konusunda doğruluğu kanıtlanmış sonuçlara asla ulaşamayacağını göstermek için tasarlanmış ilkeler geliştirmişlerdir. Onları takip eden birçok felsefeci de aynı ilkelerden hareketle, aklın Tanrı'nın varlığı hakkında haklı çıkarılmış sonuçlara ulaşamayacağını savunmuştur.[93] Kant, Hume ve takipçileri tarafından teistik delillere (ontolojik, kozmolojik, teleolojik) yönelik şiddetli eleştiriler bazı teistleri derinden etkilemiş ve onların bu kanıtlara olan inançlarını sarsmıştır.

Bu bağlamda, bilimsel yaklaşım ve buna bağlı ortaya çıkan pozitivizm[94] metafiziksel dönemin Tanrı'sının da mitolojik döneminkiyle aynı sonu paylaşması için yoğun çaba sarf etmiştir. Bütün bunlardan sonra, evreni açıklayan bir hipotez olarak kullanılan Tanrı, Yunanlıların Zeus'u, Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettirici gücü ve teizmin her şeye kadir Tanrı'sı, son iki yüzyıl içerisinde modern

---

[91] Reçber, Mehmet Sait, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı* ve Mahiyeti, Kitâbiyat, Ankara, 2004, s.41.
[92] Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş*, s.167.
[93] Deniz, *Fideizm*, s.113,114; Yaran, *Tanrı İnancının Akliliği*, s.76.
[94] Pozitivizm: Doğru bilgiye olayların incelenmesiyle ulaşılabileceğini ve bu tür bilgileri yalnızca deneysel bilimlerin sağlayabileceğini ileri süren ve araştırmalarını olgulara, gerçeklere dayayan, metafiziki bilgiyi kuramsal olarak olanaksız gören felsefe görüşüdür. Altunay, Alper, *Felsefe*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2002 s.71; Güçlü, Abdülbaki- Uzun, Erkan, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s.1060,1061.

düşünce tarafından, insana ve insani değerlere yer açma adına, evrenin dışına itilmeye çalışılmıştır.[95]

Hume ve Kant tarafından geleneksel teistik delillere yapılan etkili eleştiriler sonrası, başta Kant'ın kendisi olmak üzere, bir kısım filozof ve ilâhiyatçı, Tanrı inancını temellendirmek için, iç ahlâki ve dini tecrübeye yönelmiştir. Geri kalan birçok kimse ise benimsedikleri teistik felsefelerin ya da kabul ettikleri dini inançlarının rasyonelliğini temellendirmek ve kendilerinin de makul düşünebilen ve ahlâken sorumluluk sahibi insanlar olduklarını gösterebilmek için, İlkçağ ve Ortaçağ din felsefelerinde hâkim olan mantıksal argümanlarla temellendirme yöntemi yerine ya bu felsefelerini/inançlarını terk etmek ya da bunları gerekçelendirmek için başka yöntemlere başvurmak ikilemiyle karşı karşıya kalmışlardır.[96] Buna göre teizmi ve Tanrı inancını sürdürmek isteyen kimseler, ya Kant'ın yaptığı gibi inançlarını ahlâk üzerine temellendirme yoluna gitmişler, ya da Kierkegaard'a, Wittgenstein'a ve benzerlerine uyarak delilsiz imancılığı savunmuşlardır. Bazıları ise, ya Polkinghorne ve Swinburne gibi düşünürleri izleyerek teistik delillere yapılan eleştirilerin aslında sanıldığı kadar güçlü olmadığını savunarak klasik delillerin bilimsel gelişmelerle destekli yeni versiyonlarına dayanarak inancını hala rasyonel delillerle savunmayı sürdürmüş, ya da Schlaiermacher, Rudolf Otto ve William James gibi düşünürlerin yaptığı şekilde inançlarını dini tecrübeye dayandırma yoluna gitmişlerdir.[97] Bu bağlamda Alvin Plantinga başta olmak üzere bazı çağdaş filozoflar ise reformcu epistemoloji olarak adlandırılan bir akım çerçevesinde Tanrı inancının delilsiz rasyonelliğini savunmaya başlamışlardır.

3. Tanrı İnancının Rasyonelliği ve Delilcilik

Tanrı'nın varlığı inancı; evrensel ilahi dinlerin (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam) temelini oluşturmaktadır. Ayrıca bu inanç, diğer inançlarımızın üzerine inşa edildiği bir temel niteliğindedir. Tanrı inancının, sahip olduğumuz dini inanç sisteminin sağlam temellere dayanması anlamında, doğru ölçütler ve temeller üzerinde yapılandırılması gerekmektedir. O halde Tanrı inancının rasyonel ve haklı olması için

---

95 Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, s.104,105

96 Yaran, Cafer Sadık, *Eleştirel Deneyimcilik: Dini Tecrübede Swinburne'ün "Safdillik İlkesi"ne Karşı "Eleştirellik İlkesi"*, İ.Ü.İ.F.D., sayı, 15, 2007, s.27.

97 Yaran, *Eleştirel Deneyimcilik*, s.27,28.

gerekli olan nedir? Tanrı inancının rasyonel ve haklı olabilmesi için bir delil gerekli midir? Yahut hiçbir delil getirmeksizin rasyonel ve haklı olarak Tanrı'ya inanılabilir mi? Bu sorulara verilecek cevapların teistik inancı haklı kılan temellerle yakından ilişkisi bulunmaktadır. Tanrı inancının ve diğer dini inançların hangi koşullarda rasyonel olacağı hususu, yani hangi akli veya haklı-çıkarımsal temelin dini inancın mahiyetine uygun düştüğü felsefeciler ve teologlar arasında tartışıla gelen bir konudur.[98] Din felsefesinde bu konu *delilcilik* (*evidentialism*) veya *temelcilik* başlıkları[99] altında tartışılmaktadır.

Dini inancın, haklı ve makul olabilmesi için, rasyonel temellere dayanmasının gerekip gerekmediği tartışmalarında ortaya çeşitli gruplar çıkmaktadır. Örneğin, bir inancın rasyonel olabilmesi için kanıta dayanması gerektiğini savunan delilci yaklaşıma göre Tanrı inancının akli bir inanç olabilmesi için Tanrı'nın varlığını temellendiren yeterli kanıt veya gerekçelerin olması gerekir. Tanrı'ya inanmak için kanıtın olmasını zorunlu gören delilciliğe (*evidentialism*) göre, elimizdeki argümanlar kuvvetli ise Tanrı'nın varlığına inanmak makuldür. Fakat elimizdeki deliller yeterli değilse, o zaman Tanrı'ya inanmayı reddetmek makul olacaktır.[100] Bu görüşte olanlar da kendi aralarında teistik delilciler, ateistik delilciler ve reformcu epistemoloji[101] (delilsiz rasyonel inanç) yanlıları şeklinde çeşitli gruplara ayrılmaktadırlar. Buna karşılık imancı (fideist) bir görüşe göre Tanrı'nın varlığına inanmanın temelinde akıl değil, sadece iman vardır. İmancılık (fideizm) düşüncesine göre, Tanrı inancını aklî bir değerlendirmeye tabi tutmak boşuna bir çabadır. Çünkü bu çabayla bir neticeye varmak olanaksızdır. İmancılara göre, dini inançlarımız, akli kanıtların onları kesin olarak doğrulamasına veya doğruluğunu muhtemel göstermesine dayanmaz. Dolayısıyla yapılacak iş, Tanrı'ya kalben bağlanmak suretiyle, delilsiz iman etmektir.[102] Felsefe tarihinde bu iki gruptan ayrı olarak, kendilerini agnostik olarak tanımlayan üçüncü bir grup daha vardır. Ne teizmi ne de ateizmi kabul eden bu düşünürler kendilerini orta yerde görmektedirler. Tanrı'nın

---

98 Reçber, M. Sait, *Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği*, Felsefe Dünyası, sayı, 39, 2004, s.20.

99 Mehdiyev, Nebi, Çağdaş *Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008, s.111; Özcan, Hanifi, *Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık*, A.Ü.İ.F. Dergisi, c. XL, Ankara, 1999, s.159.

100 Peterson, *Akıl ve İnanç*, s.146.

101 Geniş bilgi için bkz. Clark, Kelly James, *Return to Reason*: *A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*, William B. Eerdmans Publishing, Michigan, 2001, s.6-8.

102 Peterson, *a.g.e.*, s.57-58.

varlığının bilinemeyeceğini ileri süren agnostikler, Tanrı'nın varlığı hakkında da olumlu ya da olumsuz bir karar vermekten kaçınmışlardır. Bu grupların görüşlerinin ayrıntılarına değinmeden önce delilciliğin ne anlama geldiğinin açıklanması gerekmektedir.

Delilcilik herhangi bir konuya inanan bir kimse için, inandığı şeyler hakkında kendini destekleyecek haklı veya rasyonel (makul) bir delilinin olması gerektiğini savunan görüştür.[103] Bu düşünceye göre, bir şey, bir fiil ya da bir inanç kendi başına haklı veya rasyonel olmaz. Onun rasyonel olması birtakım delillere, ilkelere ve esaslara uygun olup olmamasına bağlıdır. Bu durumda herhangi bir konuda verilecek olan rasyonel bir hükmün mutlaka delile uygun olması; şayet konunun lehindeki ve aleyhindeki deliller eşit bir şekilde dengelenmişse, o zaman hüküm vermekten kaçınılması gerekir. Eğer delillerin dengede olması hali bir inançla ilgiliyse, bu durumda ne inanmak, ne de inanmamak, kısacası, ortada durmak *makul* ve *rasyonel* bir tutum olacaktır. Dolayısıyla bir sorunu delil ışığında ele alan ve ortaya koyduğu sonuçlarda yalnızca delilin götürebildiği yere kadar giden, yani kendisini delilin gücü ve kapasitesiyle sınırlı tutan anlayışa, başka bir ifade ile bu rasyonel tutuma felsefede "*delilcilik*" denir.[104]

Delilcilik, aydınlanma ile birlikte aklın her şeyin merkezine yerleştirildiği, din ve inançlar da dâhil her şeyin akıl temelli açıklanmaya çalışıldığı modern dünya görüşünün ürettiği bir kavramdır. Rasyonellik arayışının din felsefesine yansıması sonucu dini inançların ve Tanrı'nın varlığına imanın makullüğü konusunda delilcilik tartışmaları yoğunlaşmıştır. Din felsefesi açısından delilcilik, dini inançların ancak onları destekleyen güçlü deliller olduğu takdirde haklı veya rasyonel olarak kabul edilebileceği şeklindeki bir iddia veya "Tanrı'nın varlığı sorununa delillerin ve kanıtların ışığında bakma"[105] gerekliliği olarak tanımlanabilir. Bu tanıma göre delilcilik, Tanrı inancına deliller açısından yaklaşan ve bu inancı temellendiren yeterli kanıtın olması halinde, Tanrı'ya inanmamızın rasyonel olduğunu savunan görüştür. Delilciliğe göre, dini inançlarımızın rasyonel ve kanıtlanmış olması gerekir, aksi takdirde onlar yanlıştır. D. Hume "akıllı ve rasyonel bir insan, inancını sahip

---

103 Mittag, Daniel M., *Evidentialism*, http://www.iep.utm.edu/evidenti/
104 Özcan, *Temelcilik ve İmancılık*, s.158.
105 Peterson, *Akıl ve İnanç*, s.146.

olduğu delilin gücü ile orantılı hale getirir,"[106] diyerek buna işaret etmektedir. Ayrıca delilci itirazın önemli temsilcilerinden W. K. Clifford (1845-1879) yetersiz kanıta dayalı inancı, sadece yanlış ve temelsiz değil, aynı zamanda kabalık ve ahlâka aykırılık olarak nitelendirir.[107] Yine onun ifade ettiği şekilde, "yeterli delile dayanmadan herhangi bir şeye inanmak, her zaman, her yerde ve herkes için yanlıştır."[108] Dolayısıyla hiçbir dini inanç, kanıtla desteklenmediği sürece rasyonel olamaz.

Delilcilik, bir kimsenin neye, nasıl inanacağının sadece ve sadece kanıtlar tarafından belirlenmesi gerektiğini iddia eder. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığına inancın haklı ve rasyonel olabilmesi için de yeterli kanıt olması gerektiğini savunur. Bu durumda delilci rasyonellik anlayışına sahip bir kişi, Tanrı inancı karşısındaki tutumunu belirlerken, Tanrı'nın varlığının lehindeki ve aleyhindeki bütün kanıtları toplayarak onları birbirine karşı tartar; sonuçta ortaya çıkan denge, Tanrı'ya inanmanın makul olup olmadığını belirler. Böylece, eğer teizm aleyhindeki deliller kuvvetli görünür ve teizmi destekleyen argümanların pek fazla gücü olmazsa, o zaman Tanrı'ya inanmayı reddetmek makul olacaktır. Fakat eğer teizm lehindeki argümanlar kuvvetli ve teizm aleyhindeki argümanlar çürütülebilirse, Tanrı'ya inanmak makul ve uygundur. Tanrı'nın varlığı lehindeki ve aleyhindeki argümanların birbiriyle eşit ağırlıkta olması durumunda da yargıyı askıya almak (hükmü irca etmek), ne inanmak ne de inanmamak uygun olacaktır.[109] Bu bakış açısına göre, delilci ateistten bahsedilebildiği gibi delilci teistten hatta delilci agnostikten de bahsedilebilir.[110] Delilci yaklaşıma sahip bu grupların üzerinde itiffak ettiği ortak nokta şudur; bir kimse sahip olduğu inancı destekleyecek yeterli bir delile sahipse, bunu ortaya koyma yükümlülüğü taşımaktadır, eğer ortaya koyamazsa inanç yapısı haklılık ve rasyonellikten uzak olacaktır. Bununla birlikte, günümüz din felsefesinde delilcilik ile ilgili tartışmalar, bu çerçeveden daha çok, kendine özgü septik ve ateistik bir rasyonellik anlayışının ve özellikle ona dayalı ateistik bir itirazın, teistlere

106 Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Semlin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, s.166.
107 Plantinga, Alvin, *Theism, Atheism and Rationality*, http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html
108 Clifford, W. Kingdon, "*The Ethics of Belief" in Lectures and Essays, Vol. II,* Macmillian and Co., 1879, s.186; http://archive.org/details/lecturesessaysby02clif
109 Peterson, *Akıl ve İnanç,* s.146.
110 Yaran, *Tanrı İnancının Aklîliği*, s.16.

karşı öne sürülmesi olarak anlaşılmakta ve tartışılmaktadır.[111] Ancak bir kısım teist, Tanrı'nın varlığının yeterli kanıta dayanmadığı şeklindeki bu ateistik itirazı reddetmekle birlikte Tanrı inancının makul olabilmesi için delile dayanması gerektiğini kabul etmektedir. Çalışmamızın bundan sonraki kısmında, Tanrı kanıtlarına yönelik eleştiriler ve delilcilik tartışmaları sonrası oluşan, teistik delilcilik, ateistik delilcilik ve delilsiz rasyonel inanç savunusu ele alınacaktır. Daha sonra ise Tanrı'ya inanmada aklın rolünü devre dışı bırakan ve asıl olanın delilsiz iman olduğunu savunan fideizm ve Tanrı'nın bilinemeyeceğini iddia eden ama Tanrı'yı da inkâr etmeyen agnostisizm ele alınacaktır.

3.1. Teistik Delilcilik

Teistik delilcilik, Tanrı inancının rasyonelliğinin delille orantılı olduğunu kabul ve iddia etmektedir. Dolayısıyla teistik delilcilik, genel olarak, insanın akıl ve ona uygun deliller sayesinde Tanrı'nın var olduğu bilgisine ulaşabileceğini savunan epistemik bir tutumdur. Teistik delilcilik, fideistik tutumdan ayrı olarak, aynı zamanda rasyonellik iddiası da taşır. Bu rasyonellik iddiası, aklın bir araç olarak kullanılmasının yanında mevcut epistemik çözümlemelerle paralellikler arz eden kriterlerin uygulanmasına da imkan vermektedir.[112]

Katı delilciliği savunan Clifford, "yetersiz kanıta dayalı inancı, sadece yanlış ve temelsiz değil, aynı zamanda kabalık ve ahlâka aykırılık olarak nitelendirmektedir."[113] Katı delilciliğin bu iddiasını ele alan teistik delilciliğe göre de yeterli nedenlerle desteklendiğimiz sürece, bir inancın gerekçelendirilmemiş olduğuna inanmamız ahlâkî olarak doğru olmayacaktır.[114] Buna göre teistik delilcilik, dinî inançların rasyonelliği hususunda inancın ahlâkîliği ilkesini benimsemekte ve bu inançların yeterli delillerle desteklendiğini varsaymaktadır.

"Tanrı'ya inanma, kendisi için yetersiz delil olduğundan dolayı, gayri makuldür veya irrasyoneldir"[115] şeklindeki delilci itirazın iddialarını yine aynı yöntemle cevaplama yükümlülüğünü üstlenen teistik delilcilik, fideistik irrasyonellik veya

---

[111] Yaran, *a.g.e.*, s.18.
[112] Mehdiyev, *Tanrı İnancının Rasyonelliği*, s.110.
[113] Plantinga, *Theism, Atheism and Rationality*, http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html
[114] Mehdiyev, *Tanrı İnancının Rasyonelliği*, s.110.
[115] Plantinga, Alvin, *Reason and Belief in God, Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, 1983, s.16,17.

reformcu rasyonellik anlayışından farklı olarak, bu şekildeki ateistik muhakemeyi reddetmek yerine, Tanrı inancı lehinde yeterli kanıtlar bulunduğunu, dolayısıyla Tanrı inancını kabul etmenin rasyonel bir tutum olduğunu savunmaktadır. Kısaca teistik delilcilik, birtakım delillerden hareketle Tanrı'nın varlığı inancının rasyonel olarak gerekçelendirebileceğini savunmaktadır. Buradaki delil kavramıyla kastedilen Tanrı'nın varlığının lehinde geliştirilen klasik veya çağdaş argümanlardır.[116]

Teistik delilciliğin tarihteki büyük temsilcilerinden bazıları olarak Thomas Aquinas ve John Lock sayılırken, günümüzdeki en büyük temsilcisinin Richard Swinburne olduğu ifade edilmektedir.[117] Swinburne'ün haricinde Dallas Willard, Robert M. Adams ve W. Lane Craig gibi düşünürler teistik delilciliğin son zamanlardaki diğer önemli temsilcileri olarak gösterilmektedir. Bu düşünürler doğadan hareketle Tanrı'ya ulaşmayı savunmaktadırlar.[118] Bu anlayıştaki düşünürleri birleştiren husus, modern düşüncenin teistik delilleri çürüttüğü şeklindeki iddiayı reddetmelerinden çok, klasik teistik argümanları yeniden biçimlendirmiş ve yeni tümevarımsal argümanlar geliştirmiş veya bu argümanların toplamının bizi belirli bir noktaya götürebileceğini iddia etmiş olmalarıdır.[119] Bu düşünürler doğal teolojiyi[120] kullanarak günümüzde Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabası içerisindedirler. Ateistik itiraza karşı geliştirilen teistik cevaplar arasında önemli bir yeri olan çağdaş doğal teoloji anlayışının, geleneksel doğal teoloji anlayışıyla, klasik temelciliğe dayanan delilci yöntem dışında herhangi bir benzerliği yoktur. Dolayısıyla çağdaş doğal teoloji, tümevarımsal bir yöntemden hareketle ateistik itirazın hücum gücünü Tanrı'nın var olması ihtimalinin var olmaması ihtimalinden daha yüksek olduğu noktasında zayıflatmayı amaçlayan ve bu açıdan, özellikle R. Swinburne ve W. L. Craig örneğinde olduğu gibi, bilimsel metot ve verileri ustalıkla kullanan tutarlı bir yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır.[121] Teistik delilciliği savunan ve doğal teolojiyi kullanan bu düşünürlerin amacı yalnızca Tanrı'nın varlığının rasyonel olduğunu

---

116 Mehdiyev, *a.g.e.*, s.,111-112.
117 Peterson, *Akıl ve İnanç*, s.54.
118 Geivett, R. Douglas- Sweetman, Brendan, *"Introduction"*, *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, Oxford University Press, New York, 1992, s.11.
119 Mehdiyev, *a.g.e.*, s.40.
120 Doğal teoloji, genel anlamıyla insan aklının, dünya ile ilgili gözlemlerine dayalı olarak, Tanrı hakkında bilgiye erişme çabasını veya Tanrı'nın etkilerinden Tanrı'ya gitmeyi, özel anlamıyla ise belirli bir topluluğun inancının bir tezahürü olan vahiy veya herhangi bir otoriteye başvurmaksızın doğal yollardan Tanrı'nın bilgisine ulaşmayı ifade etmektedir. Mehdiyev, *Tanrı İnancının Rasyonelliği*, s.38.
121 Mehdiyev, *a.g.e.*, s.81.

göstermek değil, aynı zamanda ateistik itirazın zayıflığını ve geçersizliğini ortaya koymaktır.

Görüldüğü gibi günümüzde teistik delilciliği ve Tanrı inancının rasyonelliğini savunan önemli düşünürler bulunmaktadır. Bunların en önemlilerinin başında ise yukarıda belirttiğimiz gibi Richard Swinburne gelmektedir. Swinburne, Tanrı inancının delillerle rasyonel olabileceği iddiasını taşır. Ona göre "bütün inançlar delile dayanmalıdır."[122] Swinburne, inançta delile fazlasıyla önem vermekle birlikte, bunların sadece "çıkarımsal delil' olmasını şart koşmamaktadır. Ona göre, teistik delilcilik dendiğinde delilden anlaşılan, sadece çıkarımsal deliller değildir. Swinburne için, çıkarımsal doğal teoloji delilleri kadar, kişisel dini tecrübe delili de inancın delillendirilmesinde ve dolayısıyla rasyonelliğinde önemli bir yer tutmaktadır.[123]

Swinburne, ateist delilcilerin savunduğu kriterlere bağlı kalmak yükümlülüğünde olmadığını düşünmekle birlikte, dini inançların yeterli delillere dayalı olmasından yanadır. Ona göre, rasyonel bir kişinin dini inançları kabul etmesini sağlayacak yeterli deliller vardır. Onlar, bilim ve tarih alanlarında da kullanılan ortak endüktif standartlar ve deliller tarafından, alternatiflerine oranla çok daha fazlasıyla desteklenmektedirler. Bunun görülmesi ve gösterilmesi, inancın rasyonelliği açısından önemlidir.[124]

Swinburne şimdiye kadar ortaya konulan Tanrı kanıtlamalarını daha çok yöntem açısından eleştirmiş, tümdengelimin[125] bu konuda yeterli ve uygun olmadığını düşünerek, tümevarıma[126] dayalı yeni bir kanıtlama şekli geliştirmiştir. Dolayısıyla o, Tanrı kanıtlamaları için daha uygun olduğunu düşündüğü tümevarım yöntemini

---

122 Swinburne, Richard, *Faith and Reason*, Oxford: Clarendon Press, 2005, s.34
123 Yaran, *Tanrı İnancının Aklîliği,* s.18
124 Yaran, *a.g.e.*, s.25,26.
125 ***Tümdengelim***, dedüksiyon veya Osmanlıca talil olarak da bilinir. Öncüllerin doğru kabul edilmesi durumunda sonucun da bu öncüllerden zorunlu olarak çıktığı akıl yürütme şekli olan tümdengelim, klasik mantığın en çok önem verdiği akıl yürütme biçimidir. Bu sebeple, klasik mantıkta tümdengelimin en mükemmel şekli olan kıyas esas alınmıştır. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, 6. baskı, Ankara 1991, s.104.
126 ***Tümevarım veya İstikra*** bir bütünün parçalarına dayanarak o bütün hakkında hüküm vermektir. Tümevarım, tam ve eksik tümevarım olarak iki kısma ayrılır. Tam tümevarım, bir bütünü oluşturan parçaların tamamını inceleyerek o bütün hakkında hüküm vermektir. Örneğin, haftanın günlerinin yirmi dört saat olduğu hükmü böyledir ki, Aristo'nun ele aldığı tümevarım bu şekildir. Eksik tümevarım, bir bütünü meydana getiren parçaların hepsine değil de bir kısmına dayanarak o bütün hakkında hüküm vermektir. Mesela, Arşimed'in suyun kaldırma kanununu bulması, suya batan birkaç cismi gözlemlemesinin sonucudur. Tam tümevarımda sonuç zorunlu, eksik tümevarımda sonuç muhtemel olmaktadır. Öner, Necati, *a.g.e.*, s.174-175.

tercih etmiş ve kullanmıştır. Swinburne'e göre tümevarımlı bir delil, tümdengelimli delilde olduğu gibi sonucu zorunlu kılmayan ancak, öncülleri sonucu kabul etmeyi daha makul ve muhtemel kılan delildir.[127] Yani böyle bir delilde öncüller arasındaki bağlantı, sonucu zorunlu değil, muhtemel yapar. Swinburne'ün burada muhtemel ile kastettiği şey, "epistemik ihtimaliyet"tir. Epistemik ihtimaliyet, kendilerine inanmamızı haklı çıkaran önermeler, durumlar veya olaylar arasındaki ilişkidir. P, q'nun doğru olmasını muhtemel kılan bir delil getirdiğinde, p q'yu epistemik olarak muhtemel kılıyor demektir. Bu durumda Swinburne'e göre, doğru bir tümevarımlı delil, sonucunu muhtemel bir bilgi veya makul bir inanç haline getirir.[128] Buradan yola çıkarak Tanrı'nın varlığını mantıksal zorunlu olarak görmeyen Swinburne, olgulardan hareket ederek konuya inanç açısından yaklaşır. Ona göre inanç kavramının temel anlamı, bir şeyin böyle olmasının, başka şekilde olmasından daha muhtemel olduğuna inanmaktır. Tanrı'nın varlığını ihtimaliyet kapsamında ele alan Swinburne, "Tanrı vardır" önermesini "Tanrı yoktur" [129] önermesi ile karşılaştırarak, hangisine inanmamızın daha makul olacağına dair delilleri değerlendirir. Swinburne, Tanrı'nın varlığına dair delillerin, O'nun varlığını, yokluğundan daha makul ve rasyonel kıldığını savunur.

Swinburne, inançta rasyonel araştırmanın önemine inanmakta ve dinin, rasyonel araştırmadan başarıyla çıkmasının mümkün olduğunu savunmaktadır. Swinburne, dini tahkikin işe yaramayacağı yönündeki fideistik ve ateistik iddiaları reddeder. Ona göre doğru bir inanca sahip olmak çok önemlidir ve insanların bu konuda araştırma yapma yükümlülüğü vardır.[130] Akla dayalı veya delilci bir iman anlayışından yana olan Swinburne, bunun rasyonellik açısından gerekli olduğunu düşünür.

Netice itibari ile söyleyecek olursak Swinburne, inancın rasyonel temellere dayanması gerektiğini ifade etmektedir. Swinburne bu konuda kendine özgü delil anlayışı bulunan bir delilci teisttir. O, bütün inançların delile dayanması gerektiğini iddia eder. Swinburne'ün rasyonel iman anlayışında en önem verdiği husus epistemik ihtimaliyettir. Dolayısıyla ona göre delillerin, mutlak olarak kesin sonuç veren

---

[127] Swinburne, Richard, *The Justification of Induction*, Oxford, 1974, s.2.
[128] Swinburne, *The Justification*, s.6.
[129] Swinburne, *Faith and Reason*, s.5.
[130] Swinburne, *a.g.e.*, s.88.

mantıksal kanıtlar olması ve dini inancın da mantıksal bir zorunluluk olması şart değildir. Bununla birlikte dini inanç, epistemik ihtimaliyeti yüksek delillerden oluşmalıdır.[131] Teistik delilciliğe ve onun günümüzdeki en önemli temsilcisi sayılan Swinburne'ün görüşlerine genel olarak değindikten sonra katı akılcılık olarak da değerlendirilen ateistik delilciliği ele alabiliriz.

3.2. Ateistik Delilcilik

Delilcilik ile bağlantılı olarak teizme karşı ileri sürülen bir itiraz çeşidine, "delilci meydan okuma" (evidentialist challenge) veya "delilci itiraz" (evidentialist objection) denilmektedir.[132] Delilci bir yöntem kullanılmasından ötürü bu yaklaşım ateistik delilcilik olarak da adlandırılmaktadır.[133] Ateistik delilcilik, teistik delillerin rasyonel açıdan yetersizliği iddiasını çıkış noktası yapmaktadır. Delilciliğin bu ateistik yorumunu 'evidentialist itiraz' diye isimlendiren Plantinga onu şu şekilde açıklamaktadır: "Evidentialist itiraza göre, tümevarımlı veya tümdengelimli olsun bütün kanıtlar Tanrı'nın varlığını ispatlama konusunda başarısızdırlar. Yani, Tanrı'nın varlığı için kanıtlar yetersidir. O halde teistik Tanrı inancı entelektüel olarak uygun değildir (*intellectually improper*) ve akıldışıdır."[134] N. Wolterstorff ise dini konulara "delilci meydan okuma" olarak nitelediği bu itirazı şöyle açıklar: "İlk olarak, eğer bir kişi için aklî değilse, onun Hıristiyanlığı veya teizmin herhangi bir türünü, kabul etmesinin yanlış olduğunu ısrar edildi. İkinci olarak, bir kişinin dinî kanaatlerini, bu kanaatlere uygun delil desteği sağlayan başka inançlara dayanarak benimsememiş olması halinde, o kişinin böyle bir kabulde bulunmasının aklî olmadığında ısrar edilmiştir. Şayet aklî değilse, hiçbir din kabul edilemez ve delille desteklenmemişse, hiçbir din aklî değildir. İşte delilci meydan okuma budur"[135]

Batı'da Aydınlanma ile birlikte oluşan akılcılık akımının etkisiyle, Tanrı'nın varlığına ilişkin klasik delillere eleştiriler yapılmış ve bu delillerin yetersiz olduğu iddia edilmiştir. Bu durum nedeniyle ortaya çıkmış olan yeni bir delici itiraz biçimi, teistlerden, ya Tanrı'nın varlığının sağlam delillerini ortaya koymalarını ya da teizmin doğruluğu veya rasyonel açıdan daha üstün olduğu iddiasından

---

131 Yaran, *Tanrı İnancının Aklîliği*, s.61.
132 Yaran, *a.g.e.*, s.18.
133 Mehdiyev, *Tanrı İnancının Rasyonelliği*, s.26.
134 Plantinga, *Theism, Atheism and Rationality*, http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html
135 Peterson, *Akıl ve İnanç*, s.148.

vazgeçmelerini istemektedir. Bu itiraz, 18. yüzyılda Hume tarafından yapılan, 19. yüzyılda W. K. Clifford tarafından kuvvetli bir şekilde ortaya konulan ve 20. yüzyılda Antony Flew,[136] Norwood Hanson, Michael Scriven gibi septik ve ateist düşünürlerce teizme karşı ileri sürülen eleştirilerin temel dayanağını oluşturmaktadır.[137]

Delilci itirazın katı savunucusu olarak gösterilen Clifford'un ifade ettiği şekilde, "yeterli kanıta dayanmadan herhangi bir şeye inanmak, her zaman, her yerde ve herkes için yanlıştır."[138] Buna göre aklın süzgecinden geçmeyen**,** rasyonel eleştiriye tabi tutulmayan hiçbir şeye boyun eğilmeyecektir. Berkley'in ifadesiyle de, bir şeye inanmak için bir sebep yoksa onun varlığına inanmamak için bu, yeter sebeptir.[139] Aynı şekilde, David Hume da, "akıllı ve rasyonel bir insan, inancını sahip olduğu delilin gücü ile orantılı hale getirir"[140] diyerek, inanç ile delil arasındaki ilişkiye vurgu yapmaktadır. Nitekim öldükten sonra Tanrı'nın huzuruna çıktığında, kendisine niçin inanmadığı sorulduğunda, "yeteri kadar kanıt yoktu Tanrı(m), yeteri kadar kanıt"[141] diye cevap vereceğini söyleyen Bertrand Russell'ın bu yaklaşımı delilci itirazın bir özeti sayılır. Bu ifadelerden anlaşıldığı gibi, teistik delillere karşı delilci itirazda bulunanlara göre, rasyonelliğin iki temel özelliği vardır. İlk olarak, herhangi bir şeye yetersiz delile dayalı olarak inanmak her zaman yanlıştır ve irrasyoneldir. Yani bir insan sadece yeterli deliline sahip olduğu şeylere haklı olarak ve rasyonel olarak inanabilir. İkinci olarak, bir şeye, onunla ilgili delilin gücünden daha fazla bir güç veya kuvvetle inanmak her zaman yanlıştır ve rasyonel değildir.[142] Sonuç olarak, ateistik meydan okumanın delilci yapısını şu şekilde formüle edilebilir:

1. Yeterli bir delil bulunmadığı takdirde Tanrı'ya inanmak rasyonel değildir.
2. Tanrı inancını destekleyecek yeterli bir delil yoktur.

---

[136] Antony Flew çağımızdaki en büyük ateist filozoflardan biriydi. O, yazdığı birçok eser ve makalesinde ateizmin savunuculuğunu yapmıştır. Fakat Flew'un son yıllarda felsefî tutumunu gözden geçirdiğini belirtmek gerekmektedir. Flew geldiğimiz noktada, -III. bölümde göreceğimiz gibi- özellikle büyük patlama ve hassas ayar delillerinin etkisiyle, inkârcılıktan vazgeçmiş ve bir Tanrı olduğuna inanmaya başlamıştır. Hatta bu konuda *Yanılmışım Tanrı Varmış* adıyla Türkçeye çevrilen bir kitabı yayınlanmıştır. Buna rağmen, onun eski dönemdeki fikirleri, klasik ateizmin temel görüşlerini yansıttığından biz onun ateistik görüşlerini ifade etmeye devam edeceğiz.

[137] Yaran, *Tanrı İnancının Aklîliği*, s.19.

[138] Clifford, *The Ethics of Belief*, 186.

[139] Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, s.41.

[140] Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s.166.

[141] Plantinga, *Theism, Atheism and Rationality*, http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html

[142] Yaran, *a.g.e.*, s.19.

3. O halde, Tanrı inancı rasyonel değildir.[143]

Tanrı’nın varlığının ve dini inançların ancak yeterli deliller olması durumunda doğru ve rasyonel olabileceğini, ancak böyle bir delilin olmasının mümkün olmadığını, dolayısıyla dini inançların irrasyonel olduğunu savunan ateistik delilcilik, birçok yönden eleştiriye açıktır. Şöyle ki; burada vurgulanan rasyonalite ile aklın ister dedüktif çıkarımlarda bulunma isterse duyu verilerini değerlendirme ve yargılama aracı olarak kullanılması dini ve teolojik düşünce için problem yaratan akıl teorisidir. Bu anlayışta rasyonalite, salt akıl yürütme ve sonuçlara ulaşmadaki süreç olmaktan çıkarılıp aklın değerlendirme kriterine dönüştürülmüştür. Rasyonalitenin bu katı formu, salt bir gerçeğin ifadesinden ziyade, bir mücadelenin tarafı olarak kendisini ifade etmektedir. İlginç olan şudur: Dinin insanı muhatap almasının, onu saygın kılmasının ve ona hitap etmesinin yegâne sebebi olan akıl ve aklın kullanımı (takip ettiği süreç, yöntem), dinsel olanın altını oymak için karşımıza çıkarılmaktadır. Öyle görünüyor ki, bir düşünce ve hayat tarzı olarak rasyonaliteden ya da dinden tarafa tercihte bulunma, bir akıl yürütme sonucunda ulaşılan bir sonucu değil, bir tercih durumunu göstermektedir. Rasyonellik, zorunlu olarak aklın ya da sadece aklın bir faaliyeti sonucu ortaya çıkan şey olarak tanımlanamaz. ‘Din rasyonel değildir’ ifadesinin doğru olduğunu varsaysak bile, bu şunu söylememizi engellemeyecektir: en kötü ihtimalle din aklın altında, en iyi ihtimalle de aklın üstünde bir şeydir. Bu durumda da (din ve Tanrı) akılla kavranabilecek ve bir şekilde kendisinden bahsedilebilecek bir şey niteliğini hiçbir zaman kaybetmez.[144]

Aslında dini iman tam anlamıyla doğrulanamaz. Bununla birlikte onun olağan test prosedürleriyle yanlışlandığı da iddia edilemez. Rasyonellik sadece doğrulanabilir olmaya değil, yanlışlanmamış olmaya da bağlıdır. Dolayısıyla bu durum imanın bir açıdan rasyonelliğinin göstergesidir. Ayrıca insanların büyük çoğunluğunun Tanrı’ya akli olarak inandığı bir ortamda ispatlanması gereken, inancın rasyonel oluşu değil, aksine inanmamanın (ateizmin) irrasyonel olduğudur.[145]

Ayrıca ateistik delilciliğin ve katı akılcılığın vurguladığı anlamda tek tip rasyonaliteden bahsedilemez. Dolayısıyla rasyonel olan şey sadece duyularla veya deneyle ispat edebileceğimiz alanla sınırlı olan şey değildir. Ölümden sonraki yaşam

---

143 Mehdiyev, *Tanrı İnancının Rasyonelliği*, s.34.
144 Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, s.41, 42.
145 Yeşilyurt, Temel, *Dini Bilginin İmkânı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s.15,16.

ispat edilemez, ama doğruluğuna inanmamız için birçok makul nedenimiz vardır. Diğer yandan rasyonellik yalnızca (doğal) bilimlerin bir imtiyazı değildir. Bizler yalnızca akıl yürüten varlıklar olmadığımız gibi, rasyonelliğimiz de sadece bilimle sınırlı değildir. Akıl, bilimsel alanın da ötesinde, her şeyi kuşatabilecek bir niteliğe sahiptir. Ayrıca "rasyonellik içerikle değil, metotla ilgili bir durumdur. Bilimsel olanlar da dâhil, inançlarımız bize söylediklerinin içerikleri sebebiyle değil, söylenme tarzları sebebiyle böyledirler ve ideal olarak bu inançlar şu ana kadar söylenenlerin en garantiye alınmışları olarak gözükmektedirler.[146] Son olarak inanmanın rasyonel olması, bunun sadece zihinde olup biten bir olay olduğu anlamına alınmamalıdır. Rasyonelliğin ontolojik bir yönü vardır, dahası rasyonellik bizim dışımızdaki objektif gerçekliğin zihnimizdeki izdüşümüdür, başka bir ifadeyle bizdeki ontolojik aklı oluşturan şeydir. Dış dünyadan, tecrübî alandan bağımsız, kendi bağımsız kuralları olan sübjektif bir rasyonellikten bahsetmek mümkün değildir. Bunun için de, Allah'a inanmanın rasyonelliğinden bahsetmek, dış dünyada varlığının delillerini gözler önüne seren bir varlıktan bahsetmek demektir.[147]

Katı akılcılık "aklın" çelişen dünya görüşleri arasında "tarafsız" bir meleke olduğunu ve meseleleri herkese ispat etmede kullanılabileceğini farz eder. Ancak akıl hakikaten bu şekilde tarafsız mıdır? Kişilerin inanç sistemlerinin -dünya görüşlerinin- onların hayatlarında hangi argümanları daha ikna edici ve inanılabilir bulacaklarında büyük etkisi olduğu açıktır.[148] O halde aklın mutlak anlamda tarafsız olduğu garanti edilemez. Bu durumda katı akılcılık dindeki imana doğru bir yaklaşım tarzı değildir. Zaten katı akılcının üzerinde ısrar ettiği türden bir akli ve nesnel garanti, dindeki iman açısından ne gerekli ne de arzu edilir bir anlayıştır. Çünkü bir inanca sahip olmak için o inancın, objektif ve nesnel delillerle herkesi ikna edecek bir şekilde ispatlanmış olmasını ve herkesin onu kabul etmiş olmasını beklemek anlamsızdır. Zaten bir kişi iman ederken, nesnel olarak ispat edilebilir veya aklen garanti edilebilir olanın ötesine geçtiğine ve risk taşıdığına inanır. Dolayısıyla bir dini inanç risk ve emin olmama içermek durumundadır.[149]Aksi halde o, gönüllü ve iradeli bir iman olmaktan çıkar ve bir mecburiyete dönüşmüş olur ki bu da imtihan

146 Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, s.42.
147 Düzgün, *a.g.e.*, s.43,44.
148 Peterson, *Akıl ve İnanç*, s.56.
149 Peterson, *a.g.e.*, s.54.

temelli iman anlayışına uygun değildir.

Ateistik delilciliğin yukarıdaki kriterlerine bir eleştiri de Alvin Plantinga'dan gelmiştir. Plantinga, başta Clifford olmak üzere diğerleri tarafından yapılan değerlendirmeleri ve öne sürülen şartları çok katı ve zararlı bulmakta, ayrıca inancın doğası itibariyle de bunların makul olmadığını düşünmektedir. Plantinga entelektüel sorumluluk ve görevlerin yerine getirilmesinin zor olmakla birlikte imkânsız olmadığı düşüncesini doğru bulmaktadır. Bununla birlikte o, delilsiz bir inanca sahip olması nedeniyle bir kişinin eleştirilmesine karşı çıkmaktadır. Plantinga bu konuda şöyle demektedir: "Açıkçası inandığım her şey için bir kanıta sahip olma mecburiyetinde değilim; bu mümkün değildir. Öyleyse neden Tanrı inancına sahip olmam için, onu destekleyen başka önermeleri kabul etmem gerektiği varsayılsın ki! Bu, kesinlikle doğruluğu kendinden belli ve tamamen aşikâr değildir. Bu nedenle iknâ edici bir delilin nasıl bulunacağını görmek de oldukça zordur."[150] Özet olarak Plantinga, ateistik delilciliğin katı rasyonalite vurgusuna itiraz etmekte ve herhangi bir delile gerek duymaksızın Tanrı inancının rasyonel bir inanç olduğunu savunmaktadır. Ancak ona göre, delilsiz inanç demek, temelsiz, dayanaksız inanç demek değildir. Plantinga'nın bu konudaki görüşlerinin detayları "delilsiz rasyonel inanç" konusunda ele alınacaktır.

Delilci itiraz sahipleri veya ateistik delilciler (ateistler) arasında, teistik delillerin yetersizliğini öne sürerek Tanrı'nın var olmadığını iddia eden ve bununla yetinenlerin yanında, bununla yetinmeyip, Tanrı'nın yokluğunu ispatlayacak birtakım delillerin bulunduğunu iddia eden ve delillerini detaylandıran kimseler vardır. Buna göre ateistik delilciliğin yani ateizmin[151] *negatif* ve *pozitif* olmak üzere iki türü

---

150 Plantinga, *Theism, Atheism and Rationality*, http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html

151 Ateizm: Felsefe tarihi ve din felsefesinde, Tanrı kavramı etrafındaki tartışmalarda genellikle, Tanrı anlamına gelen Yunanca "Theos" ile Lâtince "Deus" terimlerinden türetilmiş kavram ve terimler kullanılır. Nitekim "a moral", "a politik", "a symmetrik", "a sosyal" örneklerinde görüldüğü gibi, "theos" kelimesinin önüne "a" olumsuzluk öntakısı getirilerek, Theist ve Theizm'in karşıtı bir anlam kazanan "a theist" ve "a teizm" terimleri de böyle oluşturulmuştur. Teizm (Theizm); bir Tanrı'nın varlığını kabul etmek ya da Tanrı inancına sahip olmak anlamına gelmektedir. Ateizm de bunun zıddı bir anlamda, "Bir Tanrı'nın varlığını reddetmek, bu yönde bir inanca sahip olmamak" anlamını taşımaktadır. Dilimizde, ateizm teriminin anlam ve içeriğini tam olarak karşılayacak ve yaygın kullanımı olan bir kelime bulunmamakla birlikte sözlüklerde, "Tanrıtanımazlık" ifadesi yer almaktadır. Klâsik felsefe ve ilahiyat literatürümüzde ise ateist ve ateizm; Mülhid ve İlhad, Dehrî ve Dehriyye ve nihayet Kâfir terimleriyle karşılanmış, keza çok genel anlamda dine ve dindarlığa karşı olan, dinin emir ve yasaklarına karşı ahlâkî bir aldırmazlık gösteren tavırları ifade için de Zındık kelimesinin yaygınca kullanılmış olduğu görülür. Ama bütün bu terimler, bugün Batı felsefesindeki anlamıyla felsefî bir ateizmi tam olarak ifade etmemektedir. Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.109,110. Ayrıca

bulunmaktadır. Bunlardan 'pozitif ateizm', Tanrı konusunda aktif bir inançsızlık iken, 'negatif ateizm' sadece Tanrı inancının olmaması halidir.[152] Daha geniş ifade edecek olursak pozitif ateizm, doğrudan delillerle Tanrı'nın var olmadığını ispatlama girişimidir. Negatif ateizm ise hiçbir delil ortaya koymadan, sadece teistik delillerin yetersizliğini öne sürerek, Tanrı'nın var olmadığını iddia etmekte ve ispat yükümlülüğünün teizme ait olduğunu ileri sürmektedir. Her ne kadar aralarında böyle bir fark bulunsa da ateistik delilciliğin bu iki biçimi, teistik argümanların geçersiz olduğunu iddia etme ve böylece Tanrı'nın yokluğunu savunma noktasında birleşmektedir.

Ateistik delilcilerden, kendileri için Tanrı'nın yokluğunu ispat yükümlülüğü bulunmadığını, aksine ispat yükümlülüğünün teistlere ait olduğunu savunanlara Antony Flew ve Michael Scriven örnek olarak verebilir. Flew'ya göre, eğer bir Tanrı inancı yeterli delillerle ortaya konulmuş olsaydı, gerçekten Tanrı'nın var olduğuna inanmak hususunda sağlam bir zemine sahip olduğumuzu kabul etmek zorunda kalırdık.[153] Fakat böyle bir ispat ve yeterli delille temellendirme mümkün değildir. Öyleyse en makul ve en rasyonel seçim Tanrı'nın var olmadığına karar vermektir. "İspat yükümlülüğü iddiacıya aittir"[154] diyerek ispat yükümlülüğünün teistlere ait olduğunu savunan Flew'ya göre ateist, "Tanrı'nın var olmadığını iddia eden birisi" olmaktan ziyade, "sadece teist olmayan birisi"dir.[155] Dolayısıyla ona göre kendileri bir iddiada bulunmadığı için ispat yükümlülüğü teistlere aittir. İspat yükümlülüğü konusunda Flew gibi düşünen Michael Scriven da, ateizmin Tanrı'nın yokluğunu temellendirmek için kanıtlara ihtiyacı olmadığını savunmaktadır. Scriven bunu şöyle ifade etmektedir: "Biz ateizmi doğrulamak için Tanrı'nın yokluğunun kanıtlarına sahip olmak zorunda değiliz. Ateizm, Tanrı'nın varlığı için herhangi bir kanıtın olmaması durumunda bir zorunluluktur."[156] Scriven'e göre, teizmin tek dayanağı olan teistik kanıtların başarısızlığı gösterildiği takdirde, ateizmden başka alternatif yoktur.[157] Bu ifadelerden açıkça anlaşıldığı üzere Antony Flew, Michael Scriven ve

---

bkz. Aydın, Mehmet, *Ateizm ve Çıkmazları*, A.Ü.İ.F. Dergisi, c.XXVI, 1981, s.187-189.

152 Walters, Kerry, *Atheism: A Guide for the Perplexed*, Continuum, New York, 2010, s.12.

153 Mehdiyev, *Tanrı İnancının Rasyonelliği*, s.28.

154 Flew, Antony, *The Presumption of Atheism, Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. Douglas Geivett, B. Sweetman, Oxford University Press, New York, 1992, s.23.

155 Flew, *The Presumption of Atheism*, s.20.

156 Scriven, Michael C., *Primary Philosophy*, McGraw-Hill, New York, 1966, s. 103.

157 Scriven, *a.g.e.*, s.102.

onlar gibi düşünen diğer delilci itiraz sahipleri, ispat yükümlülüğünün kendilerinde olmadığını aksine bu yükümlülüğün teistlere ait olduğunu iddia etmektedirler. Çünkü Tanrı'nın var olduğu teistlerin iddiasıdır. O halde önce teistler Tanrı'nın varlığını ispat etmelidir. Daha sonra ateistler bu delillerin tutarsızlığını ortaya koymakla Tanrı'nın yokluğu temellendirilmiş olacaktır. Zaten kendileri herhangi bir şeyi iddia etmedikleri için Tanrı'nın yokluğuna dair delil getirme gibi bir yükümlülükleri de yoktur.

Bu iddialar karşısında denilebilir ki; ispat yükümlülüğü ne tek başına teistin üzerindedir ne de ateistin. Ayrıca, ne teistik delillerin açıkça ispatlanamadığı durumda ateizmi seçmek, ne de ateizmin doğruluğunun gösterilemediği durumda teizmde karar kılmak bir zorunluluktur. Tanrı inancı sadece kuru bir akla bırakılmış bir olgu değildir. Çünkü insanda akıldan başka kalp, duygu, vicdan, irade ve ruh gibi yetiler bulunmaktadır. Öyleyse Allah'a iman, her insanın kendi aklını, vicdanını, kalbini ve iradesini ortaklaşa kullanarak vereceği bir karar olmalıdır.

Ayrıca teistik delillerin başarısız olması hiçbir zaman Tanrı'nın yokluğunu açıkça ispat anlamına gelmez, sadece delillerin yetersiz olduğu gösterilmiş olur. Şu açıkça bilinmelidir ki Tanrı'nın varlığı, herhangi bir somut varlığa benzemediği için maddi şeyler gibi ispatlanamaz. Buna rağmen, bazı kimseler Tanrı'nın varlığına ilişkin bir tür doğrulanabilir maddi kanıt istemektedirler. Oysa böyle bir kanıt, inanmanın özüne ters düşer. Eğer Tanrı'nın varlığı, herhangi somut bir objenin varlığı gibi kanıtlanabilseydi dindeki anlamıyla inanma yok olurdu. İnanma, bilerek düşünerek inanma, bir özgürlük, bir seçim ve bir karar verme işidir. Görünmeyene inanmanın (gayba imanın) önemi ve değeri, buradan gelmektedir. Eğer Tanrı, varlığını şu an gördüğümüz herhangi bir maddi nesnenin varlığı gibi bize dıştan empoze ettirseydi, o zaman tek alternatif inanmak olurdu. Bu ise, insan özgürlüğünün sonu demektir.[158] Dolayısıyla Allah, duyu organlarına konu olmayan aşkın özelliği sayesinde, insanlara iradi bir tercih yapma imkânı sunmaktadır.

Ateistik delilciliğin pozitif diye adlandırılan kısmına gelecek olursak, bu gruptaki düşünürler, Tanrı'nın varlığını ispat yükümlülüğünü sadece teistlere atmanın tutarsızlığının farkına vararak ve kendi tutumlarını temellendirmek adına, birtakım ateistik deliller geliştirmişlerdir. Ateistik deliller genellikle, teistik delillerde

158 Aydın, *Ateizm ve Çıkmazları*, s.202.

olduğu varsayılan bazı zayıf noktalar ve teist Tanrı anlayışında var olduğu söylenen tutarsızlıklar üzerine kurulmuştur. Örneğin, evrende belli ölçüde var olan kötülüğün, teizmin savunduğu sonsuz iyi ve güçlü bir Tanrı'nın varlığı ile çeliştiği ve O'nun varlığını kabul etmeyi imkânsız kıldığı şeklindeki iddia (kötülük problemi), ateistlerin en çok kullandığı delildir. Yine maddenin ezeliliği fikrine dayanılarak, evren ve orada bulunanlar için bir Yaratıcı arayan kozmolojik kanıtın temelsiz olduğunu savunan yaklaşım, ateistik delillerden bir diğeridir. Ayrıca Nietzsche ve J. P. Sartre gibi düşünürler tarafından geliştirilmiş olan ve insanın özgürlüğünü kurtarmak gibi ahlâkî gerekçelerle, Tanrı'nın varlığını reddetmeyi kaçınılmaz gören anlayışlar[159] ile teizmin Tanrı anlayışını ve dini tecrübeleri psikolojik ihtiyaçların yansımaları olarak izah eden Freud ve Marx'ın yaklaşımları da ateizmin dayandığı deliller arasındadır.[160] Hemen belirtmek gerekir ki, özet olarak sunduğumuz bu ateistik delillerden hiçbiri, birtakım düşünürler tarafından, varılan sonuçları kesin bir şekilde ispatlayabilme noktasında, eleştirilmekten kurtulamamıştır.[161] Burada saydığımız ateistik delilleri, bu delillere yöneltilen eleştirilerle birlikte ayrı ayrı ele alıp değerlendirmek tezimizin sınırlarını aşan bir husus olduğundan biz burada delilci itiraz sahiplerince, Tanrı'nın varlığını kabul etmeyi imkânsız kıldığını düşündükleri ve en sık kullandıkları kötülük problemine değinmek istiyoruz.

Ateistik delilcilerin, Tanrı'nın yokluğunu delillendirmek için en yaygın ve güçlü olarak kullandıkları argüman kötülük problemidir.[162] Kötülük probleminin, Epikür'e atıfla David Hume tarafından ifade edilen, klasik biçimi şöyledir: "O (Tanrı)

---

[159] Çetin, İsmail, *İman ve İnkârın Rasyonel Değeri***,** Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, c. XI/1, 2002, s.95.

[160] Peterson, *Akıl ve İnanç,* s.159.

[161] Ateistik deliller ve eleştirileri için bkz. Harris, Errol, *Atheism and Theism,* Humanities Press, New Jersey, 1977, s.2 vd; Aydın, *Ateizm ve Çıkmazları*, s.192 vd.

[162] Kötülük konusu, karşımıza kendisiyle Tanrı'nın merhamet, iyilikseverlik ve sonsuz kudret gibi yüksek sıfatları arasında bir çelişki görülmesinden dolayı bir inanç problemi olarak çıkmıştır. Bu nedenle problemin kaynağının yanlış Tanrı tasavvuru olduğu anlaşılmaktadır. Kötülük problemini, Tanrı'nın varlığının yadsınması için en ciddi argümanlardan birisi olarak gören ateist; aslında gerçek bir Tanrı fikrinden değil, bütünüyle kurgusal bir Tanrı anlayışından hareket etmektedir. Ona göre Tanrı, yalnızca iyiyi isteyen ve yaratan bir varlık olmalıdır. Değilse, Tanrısal bir varlıktan söz edilemez. Gerçekte ise Tanrı, en yüksek sıfatlara sahip olan yaratıcı bir varlıktır. Tüm sonsuz mümkünler, O'nun sonsuz bilgisi içerisinde yer almaktadır. O, dilediğini yaratırken keyfi olarak değil; sonsuz bilgisi içerisinde yer alan sonsuz hikmetine göre hareket eder. Bu bakımdan, sınırlı bir akıl ve bilgiye sahip olan insanın, sonsuz bilgi ve hikmet sahibi bir varlığın işlerini sorgulaması doğru ve tutarlı gözükmemektedir. Bu durumda insan için yapılabilecek en uygun işin, O'nun işlerindeki maksat ve hikmetleri mümkün olduğu ölçüde en doğru ve tutarlı bir şekilde anlamaya çalışmak olduğu gözükmektedir. Bkz. Özdemir, Metin, *Kötülük Problemi,* Kelam el Kitabı, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s.567-68.

kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde güçsüzdür. Gücü yetiyor da istemiyor mu? O halde kötücüldür. Hem gücü yetiyor, hem canı istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?”[163] Görüldüğü gibi kötülük teizmin iyi ve güçlü Tanrı’sının varlığı ile çelişen bir durum olarak ifade edilmektedir. Bu durumu Poidevin şu şekilde açıklamaktadır: “Dünya tarihi ya depremler, volkanik patlamalar, hastalık ve açlık gibi doğal felaketlerle; ya da savaşlar, ekolojik felaketler ve dinsel zulüm gibi insan eylemlerinin sonucunda meydana gelen akla hayale sığmaz en korkunç acılarla doludur. Bu teizm için bir sorun teşkil eder mi? Eğer her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve kusursuz iyi olan ilahi bir varlığa inanıyorsak, kuşkusuz yanıt vermemiz gereken bir durum vardır.”[164] Buna göre kötülük problemi, en genel şekilde, her şeyi bilen, sonsuz iyi ve güçlü olan bir Tanrı ile evrendeki kötülüklerin bir arada olmasının bir çelişki olduğunun savunulmasıdır. Sonsuz iyi ve güçlü olan Tanrı kavramı teizm tarafından savunulduğu için kötülük, daha çok teistlerin cevap vermesi gereken bir sorun olarak gösterilmektedir. Dolayısıyla ateistik delilciler açısından evrendeki kötülükler, teizmin savunduğu sonsuz iyi ve güçlü bir Tanrı’nın varlığı ile çelişmekte ve O’nun varlığını kabul etmeyi imkânsız kılmaktadır.

Kudretli ve iyi bir Tanrı’nın yarattığı evrende kötülük nasıl olur? diye soran ateistik delilciler kötülüğü teizmin savunduğu Tanrı inancına karşı kuvvetli bir itirazın temeli yapmışlardır. Onlar bu itirazı *mantıksal* ve *delilci* kötülük problemi olarak iki farklı şekilde ortaya koyarlar.[165] Kötülük probleminin *mantıksal (logical)* versiyonunu öne sürenler, Tanrı’ya dair bazı teist iddialar ve kötülük arasında mantıksal bir tutarsızlığın veya çelişkinin olduğunu iddia ederler ve Tanrı inancı ile evrendeki kötülük gerçeğinin, ikisinin bir arada kabul edilemeyeceğini savunurlar. Bu versiyon J. L. Mackie ve H. J. McCloskey gibi felsefeciler tarafından savunulmaktadır.[166] Bunlardan McCloskey kötülüğün teizmin Tanrı’sı ile çeliştiğini şöyle ifade etmektedir: “Bir yanda Tanrı’nın mükemmel ve mutlak anlamda güçlü olduğuna inanç, diğer yanda ise kötülüğün gerçekliği bir çelişki içermektedir ki, bu teist için bir problemdir. Kötülüğün gerçekliği durumunda Tanrı hem mutlak güçlü

---

163 Hume, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Yayınları, Ankara, 1995, s.209.
164 Le Poidevin, Robin, *Arguing for Atheism: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Routledge, 1996, s.88.
165 Peterson, *Akıl ve İnanç*, s.177.
166 Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde “Kötülük Problemi” ve Teistik Çözümler*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s.37.

hem de mükemmel iyi olamaz"[167] Mackie'ye göre de kötülük teizmin inançları açısından mantıksal bir problemdir. Ona göre bu problem ile sadece dinî inançların aklî bir destekten mahrum olduğu değil, fakat bundan da öte onların gerçekten akla aykırı olduğu, temel teolojik öğretinin birçok parçasının birbirleriyle tutarsız olduğu gösterilebilir.[168] Mackie'nin kötülük problemine yaklaşımı şu iki önerme üzerinden ifade edilebilir:

1.Tanrı her şeye gücü yeten ve tamamen iyi olandır.

2. Kötülük vardır.

Mackie'ye göre bu iki önerme arasında bir çelişki vardır. Yani bu iki önerme mantıksal olarak birbiriyle tutarsızdır. Dolayısıyla bu iki önermenin ikisinin aynı anda doğru olması mümkün değildir. Rasyonel bir insan iki tutarsız veya çelişik önermenin her ikisini de kabul edemeyeceğine göre, ya inançlarının tutarsız, çelişkili ve irrasyonel olduğunu kabul edecek ya da mantıksal bir hata işlemek istemiyorsa bu önermelerin birinden vazgeçecektir.[169] Sonuç olarak kötülük probleminin *mantıksal* versiyonunu savunanlara göre teizmin mutlak güçlü ve iyi olarak tanımladığı Tanrı ile kötülük arasında mantıksal bir tutarsızlık vardır. O halde teizmin tanımladığı şekliyle Tanrı'nın var olması mantıksal olarak mümkün değildir.

Ateistik delilciliğin kötülük problemine yaklaşımında, mantıksal versiyonundan farklı olarak, son zamanlarda yeni bir versiyon ortaya çıkmıştır. "Delilci kötülük problemi" olarak adlandırılan bu versiyona göre kötülük ile Tanrı inancı arasında mantıksal bir çelişki olmamakla birlikte akla yatkın olmama şeklinde bir sorun bulunmaktadır. Yani delilci kötülük problemi teizmin kendi kendisiyle tutarsız olduğunu değil, fakat akla yatkın olmadığını iddia etmektedir. Bu nedenle delilci versiyonun iddiaları bir mantıksal bir sorun olduğu noktasına değil de, teizmin kötülük vakıalarının makul bir izahını sağlayıp sağlayamadığı konusuna dayanır.[170] Dolayısıyla bu versiyonu savunanlar, kötülüğün Tanrı'nın varlığını mantıksal açıdan imkânsız kılmayabileceğini kabul etmektedir. Fakat onlara göre, dünyadaki kötülük veya kötülüğün miktarı Tanrı'nın varlığını olasılık dışı ve gayri muhtemel veya

167 McCloskey, H. J., *God and Evil, The Philosophical Quarterly*, Volume, 10, No: 39, April, 1960, s.97.
168 Peterson, *Akıl ve İnanç*, s.177.
169 Yaran, *Kötülük ve Teodise,* s.39.
170 Peterson, *a.g.e.,* s.183.

makul olmayan bir inanç haline getirmektedir.[171] Delilci kötülük problemini savunan felsefecilerden William Rowe göre, kötülük Tanrı'nın varlığı ile mantıken tutarsız değilse bile, yine de âlemde bunca kötülük ve acının var olduğunu ve bunun da her şeye gücü yeten ve tamamen iyi olduğu iddia edilen varlık tarafından engellenmediğini gördüğümüz zaman, teistik Tanrı'nın var olmadığını, başka bir ifadeyle ateizmin rasyonel bir zemine sahip olduğunu söyleyebiliriz.[172] Kısaca bu delilci versiyona göre kötülük Tanrı'nın varlığını mantıken imkânsız değil, ihtimal dışı ve gayri makul bir inanç yapmaktadır.

Sonuç olarak ister mantıksal isterse de delilci biçimiyle ortaya konulmuş olsun, kötülük problemi ateistik delilciler trafından, Tanrı'nın varlığının aleyhinde bir delil olarak kullanılmaktadır. Ateistik delilciliğin bu yaklaşımına karşı, zaman içerisinde teistik inanç sahipleri tarafından teolojik cevaplar geliştirilmiştir. Kötülük problemi karşısında verilen teistik cevaplar, genel olarak "teodise" ve "savunma" olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu teistik cevapların temel amacı, Tanrı'nın bu dünyada kötülüklere izin vermesinin makul ve geçerli bir nedeninin olduğunu göstermeye çalışmak veya kötülüğün iddia edildiği gibi Tanrı'nın varlığı ile bir çelişki oluşturmadığını, çelişki gibi gösterilen hususların ise ateistik delilciliğin iddia ettiği kadar güçlü olmadığını savunmaktır.

Kötülük problemi karşısındaki teistik cevaplardan birincisi, Tanrı'nın kötülüklere niçin izin verdiğinin doğru ve makul bir açıklamasını yapmak için teistler tarafından geliştirilen ve 'teodise'[173] olarak adlandırılan teoridir. Teodise, kötülükler karşısında Tanrı'nın adaletini ve gücünü savunma çabasıdır. Bir başka ifade ile 'teodise' her şeye gücü yeten Tanrı'nın sınırsız iyilik ve adaleti ile evrendeki kötülüğün varlığını uzlaştırma girişimidir.[174] Dolayısıyla teodise kötülükler

---

171 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s.56.
172 Mehdiyev, *Tanrı İnancının Rasyonelliği*, s.36.
173 ***Teodise:*** İlk defa Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) tarafından, *Essais de Theodicée* adlı eserinde zikredilen, Grekçe 'Tanrı' ve 'adalet' sözcüklerinden gelen 'teodise' terimi, yaygın olarak iki anlamda kullanılır. Birincisi, temel ve özel anlamıyla teodise, ilahi adaletin varlıktaki pek çok kötülük sebebiyle tehlikeye girmeden devam edeceğini gösterme çabasına delalet eder. Milton'ın ifadesiyle, "o, Tanrı'nın insana muamelesini haklı çıkarma teşebbüsünden ibarettir." Immanuel Kant'a göre, teodiseden, aklın evrendeki maksada zıt olan bir şeyin temellerini oluşturacağı ithamına karşı, yaratıcının yüce hikmetinin savunulması anlaşılır. 'Teodise' terimi, ikinci ve daha geniş anlamıyla, Tanrı'nın yaratmaya ilişkin ilgi *{concern)* ve iradesini gösterme çabasına işaret eder. Bu yüzden de, çoğu kez bizzat inâyet kavramıyla eşanlamlı görülmektedir. Ormsby, Eric Lee, İslam *Düşüncesinde İlâhî Âdâlet (Teodise) Sorunu*, çev. M. Özdemir, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2001, s.15,16
174 Yaran, *a.g.e.*, s.14.

karşısında Tanrı'nın bu kötülüklere izin vermesinin veya içinde kötülükler bulunan bir dünya yaratmasının makul açıklamasını yapma çabasıdır. Böyle bir çabanın sonucu olarak Leibniz, teodise olarak adlandırdığı anlayışı geliştirmiştir. Âlemdeki kötülüklerin varlığını kabul eden Leibniz, bu kötülüklerin varlığını 'mümkün dünyaların en iyisi' düşüncesinden hareketle açıklama çabası içinde olmuştur. Ona göre bu dünya, sonsuz mümkün dünyalar arasında, Tanrı'nın yarattığı en iyi dünyadır.[175] Dolayısıyla Tanrı'nın yetkinliğinin gereği olarak kötülükler zorunlu olarak vardır. Yani her şeye kadir olan Tanrı kemal sahibi olması hasebiyle mümkün olan en iyi âlemi yaratmak isteyecektir; o halde bu âlem, bünyesindeki kötülüklerle birlikte, yine de mümkün olan en iyi âlem olmak zorundadır. Daha az kötülük içeren başka mümkün alemler olabilir, fakat buradaki asıl maksat bu dünyanın genelde en iyi olmasına uygun olarak optimum iyi kötü dengesini içermesidir. Zira bazı iyilikler kötülüğün varlığıyla anlaşılabilir. O halde Tanrı bütün mümkün dünyaların toplam değerlerini tartmak ve en iyi dünya olmasına içindeki kötülüklerin katkıda bulunduğu dünyayı yaratmak zorundaydı.[176] Kısaca Leibniz'e göre Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi hikmetinin ve yetkinliğinin gereğidir. Çünkü kötülük mümkün olan en iyinin gerçekleşmesiyle ilişkili olduğu için Tanrı ona izin vermiştir. Tanrı en mükemmel olduğundan O'ndan eksik ve kusurlu işler meydana gelmez. O ne yaptıysa güzeldir. Fakat biz bilgi yetersizliğimizden dolayı O'nun yaptığı her şeyin bütün sebep ve hikmetlerini bilemeyiz. Ancak Leibniz'in bu teodise anlayışına Voltaire ve David Hume başta olmak üzere birçok kimse tarafından yoğun eleştiriler yapılmıştır.

Kötülük problemi karşısında verilen teistik cevaplardan bir diğeri "savunma" olarak adlandırılan yaklaşımdır. *Teodise*, Tanrı'nın kötülüğe niçin müsaade ettiğinin doğru ve makul bir teistik açıklamasını yapmaya çalışan yaklaşımın adı iken, *savunma,* kötülük probleminin belli bir formülasyonunun, teizmin tutarsız olduğunu veya ihtimal dışı olduğunu kanıtlamada başarısız olduğunu göstermek için geliştirilen yaklaşımın adıdır.[177] Ateistik delilcilerin iddia ettiği gibi kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile tutarsızlık oluşturmadığını göstermeyi amaçlayan "savunma",

---

175 Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadoloji,* çev. Suut Kemal Yetkin, MEB Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 1962, s.12.
176 Peterson, *Akıl ve İnanç,* s.193,194.
177 Peterson, *a.g.e.,* s.189; Yaran, *Kötülük ve Teodise,* s.41.

özellikle Alvin Plantinga'nın çabaları ile, din felsefesinde önemli bir teistik cevap olarak öne çıkmıştır. Onun, *'özgür irade savunması'* olarak adlandırdığı bu yaklaşım genel olarak mantıkçı kötülük problemine karşı geliştirilmiş savunma nitelikli teistik bir cevaptır. Savunmada amaç Tanrı'nın iyiliği, kudreti ve kötülüğün varlığı üçlüsünün tutarlı olduğunu göstermektir; daha ileri giderek kötülüğün İlahi nedenlerini belirlemek değil.[178] Plantinga'nın özgür iradeyi ön plana çıkararak yaptığı savunmaya göre "önemli oranda özgür olan (ve özgürce, kötülükten çok iyilik yapan) varlıkları ihtiva eden bir dünya, hiç özgür yaratıkların olmadığı fakat diğer her şeyin aynı olduğu bir dünyadan daha değerlidir. Şimdi Tanrı özgür varlıklar yaratabilir, fakat onları sadece doğruyu yapacak şekilde belirleyemez. Çünkü eğer öyle yaparsa o zaman onlar önemli oranda özgür olamazlar; onlar doğru olanı özgürce yapmazlar. O halde, Tanrı ahlaki iyilikler yapan varlıklar yaratabilmek için ahlaki kötüyü de yapabilen varlıklar yaratmak zorundadır; ve O, bu varlıklara hem kötülük yapma özgürlüğü verirken hem de aynı zamanda onların böyle yapmasını engelleyemez. Ne yazık ki bunun sonucunda Tanrı'nın yarattığı özgür varlıkların bir kısmı, özgürlüklerini kullanırken yanlış yaptılar; bu durum ahlakî kötülüklerin kaynağıdır. Fakat özgür yaratıkların bazen yanlış yapması hiçbir şekilde Tanrı'nın her şeye gücü yetmesi ve iyiliği aleyhinde bir delil olamaz; zira O, ahlaki kötülüğün meydana gelmesini ancak ahlaki iyinin imkânını da ortadan kaldırarak önleyebilirdi."[179] Plantinga özgür irade savunmasını bu şekilde ifade ettikten sonra bu savunmanın temel noktasını şöyle özetler: "Özgür irade savunmasının kalbi, Tanrı'nın, ahlâkî kötülük içeren bir dünya yaratmaksızın, ahlâkî iyilik içeren bir dünya yaratamayabilmesinin mümkün olduğu iddiasıdır. Ve eğer böyleyse, o zaman kötülük içeren bir dünya yaratmak için Tanrı'nın iyi bir nedeninin olması mümkündür."[180]

Görüldüğü gibi Plantinga kötülük problemi karşısında özgür iradeyi temele alan bir savunma yapmıştır. Plantinga açısından Tanrı her şeye gücü yeten olduğuna göre, O, ahlaki iyilikleri yapabilen varlıklar kadar ahlaki kötülükler de yapabilen özgür iradeli varlıklar yaratabilir ve bunda hiçbir tutarsızlık yoktur. Zaten eğer farklı olsaydı, yani Tanrı hem özgür iradeli varlıklar yaratıp hem de onları sadece iyilik

---

178 Yaran, *a.g.e.*, s.44.
179 Plantinga, Alvin, *God Freedom and Evil*, William B. Eerdmans Publishing, USA, 2002, s.30.
180 Plantinga, *a.g.e.*, s.31

yapacak şekilde belirlese ve kötülük seçeneğini yasaklasaydı gerçekten özgürlükten bahsedilemezdi. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığının ve kötülüklerin bir arada olabilmesi mümkündür. O halde özgür irade savunması, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve tamamıyla iyi olan Tanrı'nın kötülük içeren bir dünya yaratmasında hiçbir tutarsızlık olmadığını gösterme hususunda başarılıdır. Özgür irade savunusu ile ahlâkî kötülükleri insandaki özgür iradeye bağlayan Plantinga, fiziksel (doğal) kötülükleri de, yine özgür irade sahibi olan şeytan ve insanî olmayan özgür ruhlar ile ilişkilendirir. Buna göre Plantinga doğal kötülüklerin insan olmayan ruhların özgür eylemlerinden kaynaklanmasının mümkün olduğunu belirtir.

Kötülük probleminin İslam düşüncesinde algılanış biçimine de kısaca değinmek gerekmektedir. İslam felsefesinde Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürler kötülüğü yokluk türünden bir şey kabul etmiştir. Onlar açısından kötülük; iyiliğin eksikliği, dolayısıyla yokluk türünden bir şey olduğuna göre, onun yaratıcısının Tanrı olduğu söylenemez. Filozoflara göre kötülük genel olarak, eşyanın kemal ve yetkinlik bakımından eksik olmasıdır.[181] Ayrıca kötülük denen bu eksiklikler, çoğunluk olmayıp, başka şeylere göre izafidirler. Mesela yağmur sel felaketine neden olsa da yağmurun faydaları şerrinden daha çoktur. Dolayısıyla onlara göre bu âlemde daha büyük bir iyiliğin ya da çok sayıda iyiliğin tam olarak gerçekleşebilmesi için az sayıda kötülüğün bulunması kaçınılmazdır.

Fârâbî'ye göre âlem bir müdebbir tarafından nizam üzere yaratılmıştır. Bu müdebbirin ortaya koyduğu nizamda ilahi adalet kozmik düzeyde tecelli etmekte ve orada adaletsizlik bulunmamaktadır. Dolayısıyla Fârâbî açısından asıl önemli olan hayır ve nizamdır; kötülüğün şeylere duhulü sadece arızidir. Bu durumda kötülük, maddenin ilahi nizamı tam olarak kabul edip yansıtacak nitelikte olmamasından doğmaktadır. İşte varlıkların karşı karşıya kaldıkları birtakım afetler, maddenin tam bir nizamı kabul edemeyişinden kaynaklanmaktadır.[182] Kısaca Fârâbî'ye göre âlemde oluşan her şey ilahi adalete uygundur, onda bozukluk ve uyumsuzluk yoktur. Dolayısıyla kötülük asla yoktur. O, bu evrendeki herhangi bir şeyde de yoktur. Kötülük, varlığı insan iradesiyle olmayan herhangi bir şeyde asla mevcut değildir, aksine onların hepsi iyiliktir.[183]

---

181 Özdemir, *Kötülük Problemi*, s.558,561.
182 Aydın, *Din Felsefesi*, s.154.
183 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s.134,135.

İbn Sînâ kötülük konusunda Fârâbî gibi düşünmektedir. Ona göre genelde iyiliğin hâkim olduğu bu âlemde kötülük, gül ağacındaki diken gibidir. Kötülük kemalin, yetkinliğin yokluğudur. Onun kendi başına duran "salt" bir varlığı yoktur.[184] Kötülüğü yokluk olarak kabul eden İbn Sînâ şöyle demektedir: "O halde bizzat kötülük, yokluktur fakat her türlü yokluk değildir. Bilakis bir şeyin doğasının gereği olup, onun türü ve doğasına ait yetkinliklerin yokluğudur. Bil'araz kötülük ise, yok olan veya hak edenden yetkinliği engelleyendir."[185] İbn Sînâ kötülüğün izafi olduğunu belirtir. Ona göre kötü gibi görünen şey, bizatihi değil, başka şeye kıyasla kötüdür. Örneğin sıcaklık, elem duyana kıyasla kötülük olduğunda, onun, sayesinde "kötü olmadığı" başka bir yönü vardır.[186] Dolayısıyla mutlak anlamda kötülük yoktur, eşyadaki kötülüğün varlığı daha büyük bir iyiliğin gerçekleşmesi için kaçınılmaz zorunluluktur. Âlemde aslolan iyiliktir, kötülük ârızîdir. Her şey Allah'ın kazâ ve kader planı çerçevesinde, ilahi iradeye uygun gerçekleşmektedir.

Kelâmcılar metafiziksel anlamdaki kötülük olgusuna hikmet kavramı çerçevesinden bakarlar: Onlara göre; Allah isteseydi, hiçbir kötülüğün bulunmadığı bir dünya yaratabilirdi. Nitekim cennet böyle bir yerdir. Ama O, hikmeti gereği bu dünyayı bir imtihan alanı kılmış; bunun doğal bir sonucu olarak da orada birtakım kötülüklerin bulunmasına izin vermiştir ki; böylece aklı ve vicdanıyla iyi ve kötünün arasını ayırt edebilme yeteneğine sahip olan insan; kendi hür iradesiyle yapmış olduğu seçimlerinin sorumluluğunu yüklenmiş olabilsin.[187]

Gazâli'nin kötülük konusuna yaklaşımı var olanın mükemmel olduğu düşüncesi çerçevesindedir. Ona göre bu dünya mümkün dünyaların en iyisidir.[188] Âlemin olabilecek en iyi âlem olduğunu ifade etmiş olan Gazâli'nin bu düşüncesi daha sonra "leyse fi'l-imkân ebde' min-ma kân" (olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir) şeklinde yaygınlaşmıştır. Gazâli, Allah'ın ilim, irade, kudret ve benzeri sıfatlarına dayanarak bu âlemin, kusursuz olarak ve adalete uygun biçimde yaratıldığını, bundan daha mükemmelinin mümkün olmadığını belirtrniştir. Gazâli, bu düşüncesi ile

---

184 Aydın, *a.g.e.*, s.155.
185 İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin, Kitâbu'ş-*Şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.162.
186 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s.161.
187 Özdemir, *Kötülük Problemi*, s.558.
188 Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c.4, çev. Ahmet Serdaroğlu, Akçağ Yayınları, İstanbul, tsz., s.474.

Leibniz'in İslam dünyasındaki öncüsü olmuştur.[189] Ona göre bu âlemde olan her şey, Allah tarafından ilahî inâyete ve hikmete göre takdir edildiğinden tamamen doğru ve adildir. Kısaca Gazâli'ye göre mevcut olan eksiksizdir, yani tamdır. Dolayısıyla her türlü kötülük ya da kötüymüş gibi görünen şeyler bu mükemmelliğin ve ilahi adaletin bir gereğidir.

Netice itibari ile Tanrı'nın varlığı konusunda bir birine zıt düşünceleri savunan ateistik ve teistik delilciliğin ittifak ettikleri husus, Tanrı'nın varlığına rasyonel bir biçimde inanabilmemiz için delilin zorunlu olması gerektiğidir. Bunlardan ateistik delilcilik, Tanrı inancını rasyonel hale getirecek delillerin olmadığını, hatta Tanrı inancının irrasyonel olduğuna dair delillerin olduğunu savunurken, teistik delilcilik, Tanrı inancının rasyonel olduğunu ve buna dair yeterli deliller bulunduğunu iddia ediyordu. Bu ikisinden farklı olarak son zamanlarda Batı din felsefesinde, Tanrı inancının rasyonelliği konusunda, delilciliğe ve temelciliğe karşı olarak ortaya çıkan ve "reformcu epistemoloji" *(reformed epistemology)* adı verilen yeni bir akım vardır. Bu akım, teistik ve ateistik delilcilikten farklı olarak, Tanrı inancının delilsiz rasyonelliğini savunmak suretiyle, ateistik meydan okumanın geçersizliğini göstermeye çalışmaktadır. Şimdi "reformcu epistemoloji"nin ne olduğuna ve "delilsiz rasyonel inanç" konusunda Plantinga'nın görüşlerine değinmek istiyoruz.

3.3. Delilsiz Rasyonel İnanç (Reformcu Epistemoloji)

Reformcu epistemoloji akımı, delilcilik ve onun dayandığı klasik temelcilik (*classical foundationalism*) anlayışına karşı bir reddiye olarak ortaya çıkmıştır. Bu düşüncenin önemli temsilcileri Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff ve William P. Alston'dur. Onların savundukları akım "Reformcu epistemoloji" olarak adlandırılmaktadırlar. Plantinga ve diğerlerinin savundukları ana düşünce, Tanrı inancımızın rasyonel olması için delil ya da argüman desteğinin gerekmediğidir.[190] Yani onların iddiası Tanrı'ya olan inancımızın hiçbir delil olmasa bile kendi başına rasyonel ve haklı olduğudur. Buna göre reformcu epistemoloji, Tanrı ve diğer dini inançların rasyonel ve haklı olması için önermesel bir delile dayanmasının gerekli olmadığını savunan görüştür.

Reformcu epistemoloji, her şeyden önce dinî epistemolojide merkezî bir yeri

---

189 Aydın, *Din Felsefesi*, s.155,156.
190 Clark, Kelly James, *Religious Epistemology*, http://www.iep.utm.edu/relig-ep/#SH3g

bulunan delilciliğe bir tepki olarak doğmuştur. Başka bir ifade ile reformcu epistemoloji, aydınlanmacı rasyonel delile dayalı din anlayışının bir reddidir.[191] Fakat bu görüşü savunanlar fideist tutum içerisinde değildirler. Kişinin dini inançlarının akli değerlendirmenin dışında olduğunu düşünmezler. Başka bir deyişle dinî inançların bir dayanaktan ve rasyonellikten yoksun olduğunu söylemezler. Reformcu epistemoloji savunucuları, dini inançları destekleyen hiçbir delil olmasa bile o inançların tümüyle rasyonel ve tamamen gerekçelendirilmiş olmasının mümkün olduğunu iddia ederler.[192]

Tekrar ifade edecek olursak delilcilik, Tanrı inancına kanıtlar ışığında bakan ve bu inancı temellendiren yeterli kanıtın olması halinde, Tanrı'ya inanmamızın rasyonel olduğunu savunan görüştür. Delilciliğe göre, dini inançlarımızın rasyonel ve kanıtlanmış olması gerekir, aksi takdirde onlar yanlıştır. Clifford'un ifade ettiği şekilde, yeterli kanıta dayanmadan herhangi bir şeye inanmak, her zaman, her yerde ve herkes için yanlıştır.[193] Dolayısıyla hiçbir dini inanç, kanıtla desteklenmediği sürece rasyonel olamaz. Bu yaklaşıma göre Tanrı inancı temellendirilemediği için rasyonel bir inanç değildir. Plantinga ve reformcu epistemoloji taraftarları, delilcilik ve onun temelinde yatan klasik temelcilik anlayışına karşı savlarını geliştirmişlerdir.

Plantinga açısından teistik inanca yönelik delilci bir itirazın kökeninde, klasik temelcilik *(classical foundationalism)* vardır ve bu yaklaşım epistemolojide "iman, bilgi, haklılaştırılmış inanç ve ilişkili konulara toptan bir şekilde bakan" yaygın bir anlayıştır. Temelciliğe[194] göre, bir düşüncenin, bir yargının doğru kabul edilmesini sağlayacak kesin ve uygun bir sebebe veya temele sahip olunması gerekir. Plantinga'ya göre, gerek teistik, gerekse ateistik delilcilik, temelciliği savunma hususunda ve Tanrı'ya rasyonel bir şekilde inanmanın delile bağlı kalacağı

---

191 Mehdiyev, *Tanrı İnancının Rasyonelliği,* s.68.
192 Peterson, *Akıl ve İnanç,* s.147.
193 Clifford, *The Ethics of Belief,* s186.
194 ***Temelcilik***, St. Thomas, R. Descartes ve B. Russell gibi filozoflar bir inancın rasyonel olup olmadığının tespit edilebilmesi için, o inancın, bilginin köklerini oluşturan temel önermelerle olan ilişkisiyle test edilmesi gerektiğini belirtmektedirler. Buna göre, bir inancın rasyonel olabilmesi için, inanılan şeyin ya bizzat kendisinin duyulara açık olması, ya da duyulara açık olana doğrudan veya dolaylı olarak dayanması gerekmektedir. Bir başka deyişle, rasyonel inanç ve bizzat kendisi duyulara apaçık olan bir önermeye inanmayı, ya da bizzat apaçık olan önermeler tarafından sağlanan delile göre açık olan bir önermeye inanmayı dile getirir. Görülüyor ki, inancı rasyonel kılan delil neticede duyusal bir temele dayandırılmakta ve inancın rasyonelliği bilgiye ait bir zeminde tartışılmaktadır. İşte, "rasyonellik kriteri"ni dile getirmeye çalışan bu müşterek görüşe ve arayışa "*temelcilik*" adı verilmektedir. Özcan, *Temelcilik ve İmancılık,* s.159.

noktasında hemfikirdirler. Ancak ona göre, teistik bir inancın rasyonel olması için delile dayandırılması zorunlu değildir, yani, bir teist hiçbir kanıt veya gerekçe ortaya koymaksızın, haklı bir epistemik çerçevenin dışına da çıkmaksızın Tanrı'ya temel bir inanç yoluyla inanabilir.[195] Kısaca Plantinga'ya göre, herhangi bir delil veya kanıt olmaksızın Tanrı'nın varlığına inanç, tamamıyla doğru, rasyonel, makul ve uygundur.[196]

Belirtildiği gibi Plantinga ve reformcu epistemoloji savunucuları, delilcilik ve onun temelinde yatan klasik temelcilik anlayışını reddetmekte ve buradan hareketle Tanrı inancının makul olduğunu iddia etmektedirler. Reformcu epistemoloji taraftarlarının karşı çıktığı delilciliği yukarıda açıklamıştık, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için klasik temelciliğin görüşlerinin de açıklanması gerekmektedir. Klasik temelciliğe göre, sahip olduğumuz engin inanç yığınının dayandığı basit bir ilke olmalı ve bu ilkenin kesinliğinden şüphe etmemeliyiz; aksi takdirde kendimizi bir gerileme veya kısır döngü içerisinde buluruz. Teknik anlamda *epistemik gerileme sorunu* olarak adlandırılan bu sorun, bütün bilgilerimizin çıkarımsal olduğunu, yani bir bilgi olmadan diğer bir bilginin doğrulanamayacağını ve bunun sınırlanamaz şekilde sonsuza kadar devam ettiği anlamına gelir.[197] Dolayısıyla bu durum, bizim her hangi bir konuda hiçbir zaman bir bilgiye/inanca sahip olamamamız gibi bir sorunu doğuracaktır.

Bu nedenle temelcilik, epistemik gerileme sorununu çözmenin ve kısır döngüden kurtulmanın tek yolunun bir başlangıç noktası belirlemek olduğunu, bu noktanın ise gerekçelendirilebilir değil de gerekçelendirilebilir olmayan (temel) olması gerektiğini iddia etmiştir.[198] Buna göre temelciler, bir inancın rasyonel olup olmadığının anlaşılabilmesi için, o inancın bilginin köklerini oluşturan temel önermelerle olan ilişkisiyle test edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu durumda temelcilere göre bir önermenin doğru olarak kabul edilebilmesi ve dolayısıyla, onun rasyonel ve doğru bir inanç oluşturması için o önermenin, ya temel bir önerme olması ya da temel bir önermeden çıkarsanmış olması gerekmektedir. Kısaca temelciler sahip olduğumuz bütün inançları "temel inançlar" ve "türetilmiş inançlar"

---

195 Reçber, *Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği*, s.21.
196 Plantinga, *Reason and Belief in God*, s.17.
197 Mehdiyev, *Tanrı İnancının Rasyonelliği*, s.68.
198 Mehdiyev, *a.g.e.*, s.69.

şeklinde ikiye ayırır. Temel inançlar başka inançlar tarafından desteklenmeye gereksinim duymaksızın doğruluğunu kendiliğinden kabul ettiğimiz inançlardır. Türetilmiş inançlar ise başka inançların desteklemesinden dolayı benimsenen ve diğer inançlardan çıkarılmış olan inançlardır.[199] Kısaca temel olan inançlarımızdan hareketle oluşturduğumuz inançlardır.

Görüldüğü gibi temelciliğe göre, inanç yapımızda temel önermeler ve temel olmayan (türetilmiş) önermeler olup, ikinci gruptaki önermeler birinci gruptaki önermelere dayanırlar. Yani temel inançlar kendiliğinden apaçık olduklarından başka herhangi bir delile ihtiyaç kalmaksızın kabul edilebilir olmalarına rağmen, temel olmayan inançların kabulü delile, yani temel inançlara dayanmak zorundadır.[200] Dolayısıyla temel inançlar bizim bütün inanç ve bilgi yapımızın nihai olarak dayandığı temeli oluştururlar. Bu durumda ‘hangi türden inançlar gerçekten temel olabilir?’ sorusu ortaya çıkmaktadır.[201] Temelciliğe göre, bir inancın temel bir inanç olabilmesi için ya duyulara apaçık*(evident to the senses)*, ya kendiliğinden apaçık *(self evident)*, ya da değiştirilemez (incorrigible) olması gerekir. Duyulara apaçık olanlara “önümde bir ağaç var” önermesi örnektir. “2+2=4” ve “bütün, parçalarının toplamına eşittir şeklindeki” önermeler kendiliğinden apaçık olanlara örnektir. “Bana öyle gözüküyor ki önümde sarı bir duvar var” şeklindeki önerme değiştirilemez olanlara örnektir ve bu tür önermeler kişinin kendi öznel tecrübesi olduğu için yanlışlanamaz.[202]

Klasik temelcilik açısından Tanrı’nın varlığına olan inanç, yukarıdaki şartları taşımadığı için temel bir inanç/önerme değildir. Onlara göre, Tanrı inancı, ne kendiliğinden apaçık, ne duyularla sabit, ne de değiştirilemez bir inançtır. Dolayısıyla onun temel bir inanç olduğunu söylemek mümkün değildir.[203] Plantinga klasik temelciliğin bu iddiasını reddetmekte ve Tanrı inancının temel bir inanç olabileceğini, dolayısıyla rasyonel olduğunu savunmaktadır. Ancak şu da belirtilmelidir ki, Plantinga ve reformcu epistemoloji taraftarlarının katı temelciliği eleştirmeleri, onların mutlak anlamda temelciliği reddettikleri anlamına gelmemektedir. Onlar temelcilik taraftarının çoğu görüşlerini hâlâ kabul ederler.

---

199 Özcan, *Temelcilik ve İmancılık*, s.159,160.
200 Reçber, *Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği*, s.21.
201 Peterson, *Akıl ve İnanç*, s.149.
202 Clark, *Return to Reason*, s.134,135.
203 Plantinga, *Reason and Belief in God*, s.59.

Onların reddettiği şey sadece klasik temelcilik taraftarının nelerin gerçekten basit inançlara dâhil olabileceğine dair fazlasıyla kısıtlayıcı ölçütüdür.[204]

Plantinga'ya göre, temel inançların sadece temelci ilkede ifade edilen koşullara indirgenmesi yanlıştır. Temelciliğin öne sürdüğü koşulları karşılamasa bile, ona göre temel olan dolayısıyla rasyonel olarak doğru kabul edilebilecek birçok inanç vardır. Plantinga'ya göre, sıradan algısal inançlar, hafıza inançları ve başka kişilerin zihinsel durumlarına ilişkin inançlar pekâlâ temel inançlardır. Örneğin, "bir ağaç görüyorum", "bu sabah kahvaltı yaptım" ve "o kişi acı çekiyor" şeklindeki önermeler birer temel inançtır.[205] Bu inançların temel inanç kabul edilmesi onların dayanaksız olmaları demek değildir, fakat belirli şartlar altında tecrübe edilmesine rağmen herhangi bir başka inanca dayanmadığı, daha doğrusu bir anda kavrandığı için temel inanç olabilmektedir.[206] Bu durumda Plantinga'ya göre, bir inanç ancak duyularla sabit, kendiliğinden açık veya değiştirilemez ise temel bir inançtır, şeklindeki klasik temelci iddianın yanlış ve geçersiz olduğu görülmektedir.

Plantinga, temelciliğin yetersiz olduğunu ifade ettikten sonra, Tanrı inancının temel ve rasyonel bir inanç olduğu iddiasını temellendirmeye çalışır. Ona göre, Tanrı inancı da yukarıdakilere benzer şekilde temel ve rasyonel bir inanç olabilir. Plantinga, Tanrı'nın bizi, kendi eserlerini görecek bir tabiatta yarattığını, dolayısıyla Tanrı inancının içimizdeki fıtratın dış dünyadaki olgularca uyarılmasından oluşarak tecrübelere dayalı temel bir inanç olduğunu söylemektedir.[207] Ona göre bir çiçeği veya yıldızlı gökyüzünü seyrettiğimizde ya da evrenin uzak köşelerini düşündüğümüzde, bizde bu çiçek Tanrı tarafından yaratılmıştır veya bu evren Tanrı tarafından yaratılmıştır şeklindeki önermelere inanma konusunda bir eğilim vardır. Benzer şekilde, bir kimse Kutsal kitabı okurken Tanrı'nın kendisiyle konuştuğu hissine kapılabilir. Yanlış ya da kötü davranışlar yaptığında suçluluk hissedebilir. Tövbe ettiğinde Tanrı'nın bağışladığını hissedebilir.[208] Plantinga'ya göre bu ve benzeri durumlar Tanrı inancının temelsiz olmadığını gösteren hususlardır. Aslında bu şartlarda temel inanç doğrudan "Tanrı vardır" önermesi değildir. Yani bu sayılan durumlar Tanrı inancının temel bir inanç olduğunu kesin olarak göstermez. Bunun

---

[204] Peterson, *Akıl ve İnanç*, s.152.
[205] Plantinga, *a.g.m.*, s.78.
[206] Mehdiyev, *Tanrı İnancının Rasyonelliği*, s.75.
[207] Yaran, *Tanrı İnancının Akliliği*, s.22.
[208] Plantinga, *a.g.m.*, s.80.

yerine; “Tanrı benimle konuşuyor”, “Bütün bunları Tanrı yaratmıştır”, “Tanrı bu yaptığımı hoş görmez”, “Tanrı beni affeder”, “Tanrı’ya şükretmek gerekir” şeklindeki önermeler, ancak doğru koşullarda temel önerme veya temel bir inanç haline gelir. Bu durumda nasıl ki, “bir ağaç görüyorum” veya “şu kişi mutludur” önermeleri, birer temel inanç olarak “ağaçlar vardır” ya da “ diğer kişiler vardır” önermelerini zorunlu olarak gerektiriyorsa, “Tanrı benimle konuşuyor” veya “Tanrı’ya şükretmek gerekir” şeklindeki önermeler de “Tanrı vardır” önermesini gerektirmektedir.[209] Kısaca Plantinga’ya göre, algısal, hafıza ve başka kişilerin zihinsel durumlarına ilişkin inançlarla ilgili önermelerin temel inançlar olduğunu söylediğimiz gibi, Tanrı inancının da temel bir inanç olduğunu söylemeliyiz.

Plantinga, Tanrı inancının temel inanç olduğunu belirttikten sonra bu inancı için delil getirmesi zorunluluğunu da reddetmektedir. Plantinga bu konuda şöyle söylemektedir: “İnançlarım için mutlaka delillerim olması gerektiği gibi bir yükümlülük altında olduğumu düşünmek için hiçbir sebep gözükmemektedir. Açıkçası inandığım her şey için delile sahip olma mecburiyetinde değilim; bu mümkün değildir. Fakat o zaman, neden Tanrı inancına sahip olmak için delil mecburiyetimin olduğu varsayılsın ve ancak eğer onun için delil olarak hizmet edecek başka önermeleri kabul edersem inanabileyim? Bu katiyen doğruluğu kendiliğinden belli veya tamamen açık bir şey değildir ve onun için ikna edici bir kanıtın nasıl bulunacağını görmek de oldukça zordur.”[210]

Özet olarak Plantinga, Tanrı inancının delilsiz rasyonel bir inanç olduğunu savunmaktadır. Ona göre ateistik delilciliğin ve onun dayandığı temelciliğin ölçütlerini karşılamasa bile Tanrı inancı herhangi bir şekilde kanıtlanmaya gereksinim duyulmayan temel bir inançtır. Plantinga’nın bu konudaki asıl iddiası, Tanrı inancının ve diğer dinî inançların rasyonel olması için doğrulanmış başka inançlar tarafından desteklenmek ve onaylanmak zorunda olmadığı ve herhangi başka temel inançlar gibi dini inançların da temel inançlar olduğudur. Ona göre Tanrı’nın varlığı basit tarzda, yani delile dayanmaksızın bilinebilir. Eğer bir kimse Tanrı inancını başka önermelere dayanarak kabul etmiyorsa, bu durumda Tanrı inancı, onun için temel bir inançtır. Dolayısıyla o kimse için Tanrı inancı tamamıyla yerinde, rasyonel ve uygun bir inanç olmaktadır. Sonuç olarak reformcu

---

209 Plantinga, *a.g.m.*, s.81,82.
210 Plantinga, *Theism, Atheism and Rationality*, http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html

epistemolojinin, teistik ve ateistik delilcilikten en büyük farkı, Tanrı inancını temel inanç olarak kabul etmesi ve bir kanıtla desteklenmese bile Tanrı inancının rasyonelliğini savunmasıdır. Tanrı inancının rasyonelliği konusundaki delilci görüşleri belirttikten sonra, şimdi ateistik delilcilik ve onun aşırı şekilde vurguladığı akıl ve rasyonellik karşısında, Tanrı inancını savunan, ama bunu yaparken akla değilde imana önem veren '*fideizm*'e değinmek istiyoruz.

3.4. Teistik İmancılık / Fideizm

Fideizm kelimesi, Latince iman anlamına gelen *fides* kelimesinden türetilmiştir.[211] Türkçe'ye ise, Fransızca *fideisme* kelimesinin karşılığı olarak "inancılık" veya daha yaygın kullanımı ile "imancılık" olarak çevrilmiştir.[212] Fideizm, Batı felsefesinde rasyonalizme tepki olarak ortaya çıkan ve bilimsel gelişmeler karşısında Hıristiyanlığı ve onun Tanrı inancını savunmaya çalışan bir harekettir. Bu nedenle fideizm terimi, özellikle Katolik kaynaklarda, dinî hakikatleri bilmede aklın yeterli gücünün olmadığını savunan ve bu hakikatlere ulaşmayı sadece vahyin bildirdiklerine iman etmekle sınırlandıran 19. yüzyılda ortaya çıkmış bir teolojik hareketi adlandırmak için kullanılmıştır.[213] Buradan hareketle tanımlayacak olursak fideizm, dini inançların muhakeme ve delilden ziyade nihai olarak imana dayandığını iddia eden epistemolojik bir tutum veya dinî inanç sistemlerinin aklî değerlendirmeye tabi olmadığı şeklindeki görüştür.[214]

Fideizm aklın ve bilginin yerine imanı koyan veya önceleyen teolojik tutumların genel adıdır. Buna göre fideizm, temel dini gerçeklerin akıl yoluyla ve delille kanıtlanamayacağını veya kavranamayacağını, ancak iman yoluyla kabul edilebileceğini savunur. Bu düşünce bir yandan dinsel inancı akıl ya da bilimsel bilgiden üstün tutar, bir başka yandan da dinsel inancı destekleyebilmek için bilimsel bilgiden yararlanmaya çalışır.[215] Bu bağlamda bir kimse şu üç farklı tutumdan birini benimsemek suretiyle fideist olabilir. Birincisi, imana götürmede aklı değersiz görür.

---

[211] Peterson, *Akıl ve İnanç*, s.73; Clark, *Return to Reason*, s.154; Amesbury, Richard, *Fideism*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy http://plato.stanford.edu/entries/fideism/

[212] Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügatı*, c.2, Aşıkoğlu Matbaası, İstanbul, 1955, s.32; Güçlü-Uzun, *Felsefe Sözlüğü*, s.752; Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, c.3, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s.81.

[213] Deniz, *Fideizm*, s.26.

[214] Mehdiyev, *Tanrı İnancının Rasyonelliği*, s.53; Peterson, *Akıl ve İnanç*, s.57.

[215] Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, c.3, s.81.

İkincisi, aklın yanlış yöne götürdüğüne ve iman ile aklın birbirlerine zıt olduğuna inanabilir. Bu durumda akıl ve iman arasındaki bu zıtlık, Tanrı inancının cesurca ve meydan okurcasına kabul edilmesi suretiyle giderilir. Üçüncüsü, aklın Tanrı'nın varlığı ve sıfatları gibi bazı inançlar için yeterli olduğunu kabul edebilir, ancak teslis gibi bazı spesifik konularda aklı yetersiz görür ve bu gibi inançların kabulünün sadece iman ile mümkün olduğunu savunur.[216] Kısaca ifade edilen bu üç farklı fideist tutuma benzer şekilde fideizmin, akıl ve akılcılıkla iman arasına koyduğu mesafeye göre, hangi ölçüde güçlü bir *imancılığı* dile getirdiğini ifade eden *radikal imancılık, ılımlı imancılık, skeptik imancılık, Wittgensteincı imancılık* gibi farklı türevleri vardır.[217] Öz itibari ile dini inançlar hususunda akla ve akılcılığa karşı imanı esas alan bu fideist akımlardan bazılarına, konumuzun daha iyi anlaşılması için, kısaca değinmek gerekmektedir.

Radikal imancılık, dinin temel öğretilerinin kabul edilmesinde aklın, felsefenin ve rasyonel ölçütlerin yerinin olmadığını, dolayısıyla dinsel hakikatlerin, akli değerlendirme yapmaksızın, vahiy gerçeği üzerinden sorgusuz bir iman ile kabul edilmesi gerektiğini savunan görüştür. Bu anlayışa göre akıl ve iman arasında mutlak bir uyuşmazlık ve çatışma vardır. Dolayısıyla akıl ve iman asla bir arada bulunamaz. Onlar birbirini reddeder ve birbirine düşmandır. Çünkü akıl, bilimin öngördüğü nesnelliği, tarafsızlığı ve sorgulamayı gerektirirken, iman öznel niteliği ile sorgusuz, kesin bir teslimiyeti gerektirir. Bu nedenle imana akli bir yöntemle yaklaşmak, onu birtakım harici ve rasyonel ölçülerle test etmeyi ve değerlendirmeyi gerektirir ki, bu da iman açısından korkunç bir hatayı, yani gerçek imanın ortadan kaldırılmasını beraberinde getirir.[218] Kısaca radikal imancılık akıl ile imanın uzlaşmasının mümkün olmadığını, bu nedenle dini inançların akli değerlendirmeye tabi tutulmaması gerektiğini, gerçek imanın, aklın devre dışı bırakıldığı, koşulsuz ve şüphesiz bir kabul olduğunu savunur. Bu anlayışın en ünlü temsilcileri Tertullian, S. Kierkegaard, P. Bayle ve L. Shestov gibi düşünürlerdir.

Radikal imancılığın en ünlü temsilcilerinden olan Tertullian (ö.220) mutlak bir felsefe karşıtı ve tam bir antirasyonalist olarak tanınır.[219] Ona atfedilen "saçma

---

216 Clark, *Return to Reason*, s.154, 155
217 Özcan, *Temelcilik ve İmancılık,* s.165,166.
218 Arslan, Hulusi, *Kur'an'ın İman Öğretileri Işığında Fideizm'in Kritiği*, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 2/1, 2011, s 52; Özcan, *Temelcilik ve İmancılık,* s.166.
219 Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi,* s.32.

olduğu için inanıyorum"[220] sözü radikal imancılığın esasını özetlemektedir. Tertullian'a göre, akla uygun olduğu için değil tam aksine saçma olduğu için inanılmalıdır. Çünkü *akıl* ve *imanın* ortak bir yönü yoktur. İman edilen şeyler, aslında "imkânsız" olan şeylerdir.[221] Dolayısıyla ona göre, dinin öğretilerini, muhtevası ne olursa olsun, sadece iman etmekle kabul etmek gerekir. Onun akla uygun veya akla aykırı olmasını önemi yoktur; temel bir dini öğreti akla tamamen aykırı olsa bile ona inanmak gerekir.[222] Tertullian'a göre akıl ve felsefe ile iman arasında tam bir uyuşmazlık ve zıtlık mevcuttur. Bu zıtlığa rağmen, dinsel hakikatlerin koşulsuz bir iman ile kabul edilmesi gerekir.

Radikal imancılığın en önemli savunucularından bir diğeri Kierkegaard'tır. Ona göre, Tanrı kanıtlanan bir fikir olmaktan çok kendisiyle ilişki kurularak yaşanılan bir varlıktır.[223] Kierkegaard imanı *bağlanma ve risk alma* meselesi olarak görmekte ve bunun "sıçrama" ile mümkün olabileceğini savunmaktadır.[224] Ona göre inanma bir *sıçrama* faaliyeti olduğundan bir kimse adım adım ilerleyerek değil, bir *sıçrama* ile imana ulaşır. Bu sıçramada dinin akılsallığı değil, akıl dışılığı, kanıtlanabilirliği değil kanıtlanamazlığı, mantıklı oluşu değil paradoks oluşu etkin olur.[225] Dolayısıyla ona göre iman aklın sınırları içinde değildir. Kierkegaard bu durumu şöyle açıklar: "Tanrı'yı kazanmak için aklı yitirmek, işte inanma budur."[226] Kierkegaard dinin hakikatini objektif, duygusuz bir şekilde delilde ve argümanda arayanları küçümser. O, imanın aklın faaliyet alanına ait bir konu olmadığı bilakis kalbe ait bir tutum olduğunu belirtir. Ona göre, Tanrı'ya inanmanın lehine argümanlar ve delil toplamak faydasızdır. Bu durumda bir kimse, iman için bağlanmak zorundadır, inancının doğru olduğunu gösterecek sebepler ve delile sahip olmaksızın inanarak "iman sıçramasını" yapmak zorundadır.[227]

İmanı, aklı ve felsefi delilleri dışlayarak, bilinemeyen bir alana risk alarak bağlanma faaliyeti olarak kabul eden Kierkegaard bunu şöyle açıklar: "Risk olmadan

---

220 Clark, *Return to Reason*, s.7; Bu sözün ona ait olmadığını belirten görüşler de bulunmaktadır. Bkz. Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Konya, 1999, s.238.
221 Özcan, *Temelcilik ve İmancılık*, s.166.
222 Erdem, *a.g.e.*, s.238.
223 Arslan, *Fideizm'in Kritiği*, s 52.
224 Peterson, *Akıl ve İnanç*, s.59.
225 Yorgancılar, Serkan, *Kierkegaard'ı Anlama Çabası Olarak Umutsuzluğu Yazabilmek*, Sosyoloji Notları, sayı, 8, Ankara, 2011, s.49.
226 Kierkegaard, Soren, *Ölümcül Hastalık*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s.48.
227 Peterson, *a.g.e.*, s.58,59.

iman olmaz. İman kesinlikle bireyin içe dönüklüğündeki sonsuz arzu ile objektif belirsizlik arasındaki çelişkidir. Eğer Tanrı'yı objektif olarak kavrayabilecek durumdaysam, o zaman inanmam, fakat tam da bunu yapamadığım, için inanmak zorundayım. Eğer kendimi iman içinde korumak istiyorsam sürekli objektif belirsizliğe sıkıca sarılmaya hep azimli olmalıyım."[228] Sonuç olarak Kierkegaard, Tanrı'nın varlığına inanma hususunda aklın ve rasyonel delillerin sunabileceği bütün imkânlarını reddederek bu konuda imanın tek başına yeterli olduğunu savunur. Ona göre iman, bilinemeyen ve aklın geçerli olmadığı alana bir sıçramadır. Bu sıçramayı yapabilmek için de akli ve felsefi kanıtlara gerek yoktur. Metafizik olan ve kavranamayan bir alanı kapsadığı için imanın, zaten kanıta ihtiyacı yoktur.

Radikal fideizmin temsilcilerinden biri olan Rus teolog Shestov'da (1866-1938) imanda aklın önemi olmadığını savunmaktadır. Ona göre, akıl ve iman arasında tam bir zıtlık vardır. Dolayısıyla akli delillerin ve mantıki önermelerin reddedilmesi doğru imana ulaşmak için gereklidir. Bu konuda Shestov, 2+2'nin 4 olduğunu reddetmeyi, onun yerine 2+2'nin 5 ettiğini kabul etmeyi dini hakikatlere ulaşmanın gereği olarak görür.[229] Shestov, din ile akli yöntemler kullanan felsefenin farklı tarafta olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bir insanın akıl veya vahiy, felsefe veya din arasında tercih yapması zorunludur. Çünkü felsefenin Tanrı'sı, Hz. İbrahim'in Tanrı'sından çok farklıdır.[230] Buna göre aklı zararlı ve yanıltıcı gören Shestov, akıl ile iman arasında tam bir ayrım yapmakta ve hakiki bir iman için aklın bütünüyle dışlanması gerektiğini savunmaktadır.

Ilımlı imancılık ise, iman ve akıl ilişkisinde daha dengeli bir tutumu benimseyen, ancak inancın, tabii teolojinin delilleriyle doğrulama imkânını reddeden görüştür.[231] Diğer bir ifadeyle ılımlı imancılık, dini meselelerde akıldan çok imanı öne alan ve imana güvenmemiz gerektiğini savunan görüştür.[232] Buna göre ılımlı imancılık, iman ve akıl ilişkisinde imanı öncelemekte, ancak akla da yer vermektedir. Daha geniş ifade edilecek olursak, ılımlı imancılık, belli dini öğretilerin kabulü açısından inancın temel olup akıldan önce geldiğini, fakat akıl yürütme ve araştırma yapmanın da büsbütün değersiz olmayıp söz konusu dini doğruların anlaşılması ve

---

228 Peterson, *a.g.e.*, s.58.
229 Plantinga, *Reason and Belief in God*, s.87.
230 Mehdiyev, *Tanrı İnancının Rasyonelliği*, s.54.
231 Özcan, *Temelcilik ve İmancılık*, s.168.
232 Plantinga, *a.g.m.*, s.87.

açıklanmasında önemli bir rol oynadığını öne sürmektedir. Bu durumda ılımlı imancılık, radikal imancılıktan farklı olarak, akıl ile iman arasında bir zıtlık veya düşmanlık görmemiş, aksine imanın makul gerekçelerini oluşturmak için aklı kullanmayı önermiştir. Bununla birlikte ılımlı imancılık dini öğretilerin aklın sınırlarını aşan bir yapıda olduğunu, dolayısıyla kalp yoluyla iman etmenin her zaman akıldan önce geldiğini savunur.[233]

Augustinus (354-430) ve B. Pascal (1623-1662) ılımlı imancılığın en meşhur temsilcileridir. Bu düşünürlere göre, iman ve akıl, teoloji ve felsefe içiçe olmakla birlikte asıl olan imana dayanan felsefedir. Dolayısıyla ilahi otoriteye teslim olarak iman etmek, bütün araştırma ve incelemeden önce gelir. Bu durumda yapılması gereken önce iman etmek daha sonra anlamaya ve bilmeye çalışmaktır. Nitekim Augustinus, *anlamak için inanıyorum* ve *bilmek için inanıyorum* sözleriyle bu düşünceyi özetlemektedir.[234]

Ilımlı imancılığın en önemli temsilcilerinden Pascal'a göre de dini ve vahyi doğru anlamanın ön şartı iman etmektir. İmanı ön şart olarak görmesine rağmen Pascal, imanda aklı tamamen dışlamaz, bunun yerine aklı imanın hizmetine vererek akıl-iman ilişkisinde imanı, dolayısıyla kalbi ilk, aklı da ikinci sıraya yerleştirir. Pascal imanın makul gerekçelerinin olması gerektiğini kabul etmekle birlikte, dinin istediği imanın, bu gerekçelerin sınırını ve gücünü aşan bir sarsılmaz kabul ve teslimiyet olduğunu savunur.[235] Kısaca onun temel tutumu önce teslimiyet yani iman sonra aklı kullanma şeklindedir.[236] Ona göre aklı mutlaklaştırmak, akıldan başka hiçbir şeyi kabul etmemek çok yanlış olduğu gibi aklı tamamen saf dışı bırakmak da büyük hatadır.[237] Pascal aklı tamamen reddetmemekle birlikte, Tanrı'nın varlığı ve dini inançların kabulü konusunda aklın yetersiz olduğuna inanmaktadır. Ona göre Allah'ın varlığı metafizik bir nitelik arz ettiğinden "akıl Allah'ın var olmasını kavrayamaz; olmamasını da kavrayamaz."[238] Dolayısıyla bizler Allah'ın varoluşunu akılla bilemeyiz, "O'nun varlığını ancak imanla biliriz."[239] Görüldüğü gibi Pascal'a göre iman, akılla yapılamaz. Çünkü "Allah'ı hisseden akıl değil, kalptir; imanın ne

---

233 Arslan, *Fideizm'in Kritiği*, s 52.
234 Özcan, *Temelcilik ve İmancılık*, s.168.
235 Efil, Şahin, *Pascal Epistemolojisinde Kalbi Akla Öncelemek*, Hikmet Yurdu, c. 3/6, 2010, s.137.
236 Pascal, Blaise, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1996, s.75.
237 Pascal, *Düşünceler*, s.77.
238 Pascal, *a.g.e.*, s.215.
239 Pascal, *a.g.e.*, s.110.

olduğunun cevabı: Allah'ı akılla değil, kalple algılamaktır."[240] Netice itibariyle Pascal, ılımlı bir fideist olarak, aklı kullanmayı yadsımamakla birlikte, aklın Allah'ın varlığını veya yokluğunu kavrayamayacağını, bu nedenle çarenin kalple iman etmek olduğunu ısrarla savunur. Ona göre akıl, ancak kalple imandan sonra dini inançların anlaşılması ve açıklanmasında yaralı olabilir.

İmancılık kapsamında son olarak ele alacağımız anlayış, "Wittgensteincı İmancılık"tır. Bu anlayış imancılık geleneğine çok da uymamasına rağmen, literatürde bir imancılık olarak görülmektedir. Wittgensteincı imancılık, akıl-iman ilişkisini, imanın kendisine özgü bir mantığa ve makullük türüne sahip olduğu temel fikrinden hareketle açıklığa kavuşturmaya çalışan, din tahliline dayalı bir felsefî görüştür.[241] Kai Nilsen gibi bazı din felsefecileri, Wittgenstein'ın kendisini bir fideist olarak nitelememekte, başta Peter Winch ve Norman Malcolm olmak üzere onun bazı öğrencilerini bu anlayışın temsilcileri olarak saymaktadır.[242] Bu anlayışa göre, dini kavramlar ve söylemler bir yaşam tarzına dayanır ve onların kendine özgü mantığı ve kuralları vardır. O yalnız kendi terimlerine dayalı olarak anlaşılabilir ve değerlendirilebilir ve bu söyleme dışarıdan -örneğin bilimden- başka standartlar uyarlamak bütünüyle yanlıştır. Bu durumda dinî söylem kendi terimlerine dayalı olarak değerlendirildiğinde rasyonel ve anlamlıdır. Bir terimin anlamı bir oyundan diğer bir oyuna değiştiğinden, dinî dili anlamak için onu bizzat dinî dil oyunu içinde değerlendirmek gerekir.[243]

Sonuç olarak Batı'da aydınlanmayla birlikte, felsefe ve din alanında yaşanan rasyonalist gelişmelere karşı tepki olarak ortaya çıkan, Hıristiyanlığı ve onun Tanrı inancını savunmaya çalışan bir hareket olan fideizm, dini öğretilerin aklın kavrayışının dışında olduğunu, dolayısıyla onların, akılla değil yalnızca iman edilerek kavranabileceğini savunmaktadır. Dini hakikatlerin anlaşılmasında akla önem vermeyi eleştiren görüşler İslam düşüncesinde de bulunmaktadır.[244] Ancak Hıristiyan dünyasındaki algılanış biçimine paralel bir fideizm olgusunun İslam

---

240 Pascal, *a.g.e.*, s.116.
241 Özcan, *Temelcilik ve İmancılık,* s.170,171.
242 Deniz, *Fideizm*, s.57.
243 Martin, Michael, *Fideizm Hakkında Bir Eleştiri*, çev. Cenan Kuvancı, Bilimname: Düşünce Platformu, c.3, sayı, 7, 2005, s. 117.
244 Örneğin Selefiye ekolüne göre kelâmcıların akıl temelli oluşturmaya çalıştığı iman çürük ve değersizdir. Ayrıca onlara göre böyle bir çabanın sonu derin bir pişmanlıktır. Bkz. Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı,* Dergah yayınları, İstanbul, 1979, s.52-66; Arslan, *Fideizm'in Kritiği*, s.50.

düşüncesinde olduğunu söylemek mümkün değildir.[245] Batı'da ortaya çıkan haliyle fideizm, rasyonalizmin şiddetli eleştirilerine uğrayan Hıristiyan imanına bir çıkış yolu olarak görülebilir. Ancak inanç konusunda aklı dışlayan ve onu küçümseyen bu fideist tutum, İslam inanç sistemi açısından sorunludur. Çünkü İslam inancı aklı devre dışı bırakmayı değil, bilhassa ondan yararlanmayı esas alır.[246] Allah, Kur'an'da bizden aklımızı kullanmamızı ve tefekkür yoluyla kendi varlığımızdan ve tabiatta cereyan eden olaylardan O'nun varlığına deliller çıkarmamızı, böylece imanımızı sağlam hale getirmemizi istemektedir.

3.5. Tanrı'nın Bilinemezliği / Agnostisizm

Agnostisizm terimi, Yunanca *bilinemez* anlamına gelen *agnostos* kelimesinden türetilmiş, kelime kökeninden hareketle de Türkçeye *bilinemezcilik* olarak çevrilmiştir. Bu terim, ilk defa, İngiliz düşünürü Thomas Huxley (1825-1895) tarafından, kendi öğretisini adlandırmak için kullanılmıştır. Yeni sayılabilecek olan bu terim, daha sonra, geriye götürülerek bütün bilinmezci öğretileri kapsamıştır. Agnostisizm, genel olarak nesnelerin hakikatinin hiçbir zaman bilinemeyeceğini ileri süren felsefi bir akım[247] olmakla birlikte, teolojiye özel referansla, insanın Tanrı'yı bilmesinin mümkün olmadığını savunan öğretidir.[248] Buna göre agnostisizm, bilginin ancak tecrübemizin ve zihnimizin kavradığı fiziki alanla sınırlı olduğunu ileri süren, dolayısıyla da Tanrı varlığı ve mahiyeti gibi fizik ötesine ait alanı bilemeyeceğimizi ve bu konuda, rasyonel olarak, vardır ya da yoktur şeklinde bir yargıda bulunamayacağımızı savunan yaklaşımdır. Kısaca agnostisizm, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğunu bilemeyeceğimizi ifade eden felsefi bir akımdır.

Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceğini savunan agnostisizm, bu tutumu ile teizm ve ateizm arasında orta yerde durmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı konusunda agnostisizm (bilinemezcilik) veya agnostik tutum tarafsız kalmayı tercih etmektedir. Buna göre agnostik tutum ateist ve teist tutumdan farklıdır. Yani agnostik, ateiste ve teiste benzemez. Çünkü bir ateist Tanrı'nın olmadığını kabul ederken, bir teist Tanrı'nın var olduğunu kabul eder. Agnostik ise bu önermenin doğru olup

---

245 Deniz, *Fideizm*, s.22.
246 Arslan, *a.g.m*, s.50.
247 Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, c.1, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s.175,176.
248 Shanahan, Edmund T., *Agnosticism mad., The Catholic Encyclopedia,*
http://www.newadvent.org/cathen/01215c.htm

olmadığına dair herhangi bir görüşü benimsemez.[249] Başka bir ifade ile bir teist "Tanrı vardır" önermesinin doğruluğunu, bir ateist ise yanlışlığını iddia ediyorken, bir agnostik böyle bir önermenin ne doğruluğunun ne de yanlışlığının bilinemeyeceğini söyler. Buna göre agnostik, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu hakkında hiçbir şey bilmediğini, dolayısıyla bu konuda hiçbir şey söyleyemeyeceğini öne süren kişidir. [250]

Agnostik tutumun, İslam düşünce geleneğindeki karşılığı ise "Laedriyye" olarak isimlendirilen akımdır. Arapça'da "bilmiyorum" anlamına gelen lâedri fiilinden türetilen "Laedriyye" teriminin ilk ortaya çıkışı, özellikle kelâmcıların sofistler hakkındaki değerlendirme ve eleştirileri çerçevesinde gerçekleşmiş, daha sonra modern Müslüman müellifler tarafından 19. yüzyıl Batı felsefesinde benimsenen agnostisizme karşılık olarak kullanılmıştır. Lâedriyye akımına göre duyu ve akla dayalı algıların hakikatin bilgisini sağladığı yolundaki fikirler geçersizdir. Dolayısıyla bir yargıya varmak için akıl ve duyular dışında başka bir yargı gücüne başvurmak gerekmektedir. Fakat bunun tek yolu nazarî araştırmadır. Nazari bilgi de zorunlu bilgiler gibi aklî kavrayışın bir parçası olduğundan, eğer bu yolla ulaşılan yargı doğru kabul edilirse bu bir döngüye (devr) neden olur. Dolayısıyla bu mesele karşısında susup agnostik kalmak gerekir.[251]

Agnostisizmin ilk biçimleri, Antikçağ Yunan sofistlerinde görülür. Duyumcu olan bu sofistlere göre bilgi, duyuların sonucudur. Buna göre biz duyularımızla edindiklerimizin dışında başka hiç bir bilgiye erişemeyiz. Her insanın duyusu kendine göre olduğundan her kişinin bilgisi de zorunlu olarak kendine göre olacaktır. Bu nedenle herkes için geçerli bir bilgi olamaz. İnsan, kendisi için bilinebilecek tek şeyle, kendisiyle yetinmelidir.[252] Görüldüğü gibi agnostisizmin ilk izleri duyumcu ve şüpheci Yunan filozoflarına kadar gitmektedir. Huxley öncesi modern dönemde ise agnostik düşüncenin oluşumuna en önemli katkıyı yapan filozoflar Hume ve Kant'tır. Bu düşünürler, metafiziksel bilginin insan aklının ve tecrübesinin dışında olduğunu, dolayısıyla Tanrı'yı bilmenin mümkün olmadığını söylemişler ve Tanrı'nın varlığına

---

249 Plantinga, Alvin, *Agnosticism, A Companion to Epistemology*: *Blackwell Companions to Philosophy,* Second Edition, ed. Jonathan Dancy, Ernest Sosa and Matthias Steup, Blackwell Publisihing, 2010, s.223.

250 Aydın, *Din Felsefesi*, s.211.

251 Kutluer, İlhan, *Laedriyye* mad., DİA, c.27, İstanbul, 2003, s.41,42.

252 Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, c.1, s.176.

ilişkin geleneksel teistik kanıtları kıyasıya eleştirmişler ancak, yine de ‘ateist’ olarak adlandırılmaya karşı çıkmışlardır.[253] Agnostik düşüncenin 20. yüzyıldaki en meşhur temsilcisi ise, Bertrand Russell’dır.

Agnostisizm, genel olarak Tanrı’nın var olup olmadığının insan zihni tarafından bilinemeyeceğini savunan görüş olmakla birlikte, bu görüşü savunan kimselerin tutumlarına bağlı olarak, çeşitli versiyonlara ayrılmıştır. Buna göre agnostisizmin başta zayıf ve güçlü[254] olmak üzere agnostik teizm (dini veya teolojik agnostisizm), agnostik ateizm, kayıtsız agnostisizm, pragmatik agnostisizm gibi farklı versiyonlarından söz etmek mümkündür.[255] Bunlardan zayıf agnostisizm Tanrı’nın var olup olmadığı konusunda görüş belirtmeyen yaklaşımdır. Güçlü agnostisizm ise, Tanrı’nın var olup olmadığını bilmenin mümkün olmadığını savunan anlayıştır.[256] Kayıtsız agnostisizme ve pragmatik agnostisizme gelince; bunlar daha çok zayıf agnostisizmin kapsamına girmekte olup, bu guruptaki kimselerde, Tanrı inancına ve dine tam bir kayıtsızlık ve ilgisizlik durumu söz konusudur.[257] Buna göre zayıf agnostisizm, Tanrı’nın varlığı veya yokluğu hakkında bir iddiada bulunmayan, bir tür şüphecilik veya kararsızlık halidir. Dolayısıyla bu anlayışta Tanrı’nın varlığına olumsuz bir yaklaşım yoktur. Güçlü agnostisizm ise Tanrı’nın ne varlığı ne de yokluğu konusunda yeterli kanıt desteği bulunmadığını, bulunmasının da mümkün olmadığını, bu nedenle O’nun varlığına inanmanın veya inanmamanın yanlış olduğunu savunur. Bu durumda güçlü agnostisizm, hakkında yeterli delil olamayacağını savunarak Tanrı’nın varlığına olumsuz bir tavır almakta ve bu haliyle ateizme yaklaşmaktadır. Fakat bu görüşü savunan kimseler ısrarla ateist olmadıklarını söylemektedir.

Görüldüğü gibi güçlü agnostisizmin Tanrı’nın varlığına olumsuz yaklaşması agnostik ateizm konusunu gündeme getirmektedir. Buna göre agnostik ateizm, her hangi bir inanca yeterli kanıt bulunmadan inanmanın rasyonel olmadığını ileri süren agnostik ilkeden hareketle, Tanrı’nın varlığına inanmanın makul olmadığını savunan kimselerin tutumudur. Agnostik ateizmin en önemli temsilcileri arasında Huxley,

---

253 Reçber, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, s.41.
254 Plantinga, “*Agnosticism*” mad., s.223.
255 Uslu, Ferit, *Agnostisizm*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.11/21, 2012, s.11.
256 Plantinga, “*Agnosticism*” mad., s.223.
257 Uslu, *Agnostisizm*, s.12.

William K. Clifford ve Bernard Russell gibi düşünürler bulunmaktadır.[258] Bu kimselerin tutumuna agnostik ateizm denmesinin asıl sebebi, Tanrı'nın var olup olmadığının bilinemeyeceğini söylemelerinin yanında, günlük hayatlarında Tanrı yokmuş gibi yaşamaları veya içlerinde bir Tanrı inancı taşımadıklarını ifade etmeleridir. Bu tutumun 20. yüzyıldaki en meşhur temsilcisi Bertrand Russell'dır. Yeterli ve doğru bir kanıtla desteklenmeyen herhangi bir önermeye inanmayı yanlış bulan Russell'a göre, hakkında yeterli kanıt olmadığından, Tanrı'nın varlığını kabul etmek veya reddetmek mümkün değildir. Russell'a göre Tanrı'nın varlığı veya yokluğu eşit derecede varsayımdır. Dolayısıyla "bu varsayımlardan hiçbiri ötekinden daha geçerli değildir. Bu durum, bilgi alanının ötesindedir. Bu bakımdan onlardan herhangi birini ele almak gereksizdir."[259] Bu ve benzeri görüşlerinden dolayı çoğu kimse tarafından ateist olduğu iddia edilen Russell, ateist olup olmadığı konusunda kendisine yöneltilen soruya "benim tutumum agnostiktir"[260] diyerek cevap vermiş, ateist olduğu şeklindeki yaklaşımı ise kabul etmemiştir.

Agnostisizm Tanrı'nın bilinemeyeceğini ifade eden bir anlayış olarak geniş bir alanı kapsamaktadır. Bu alan içerisinde agnostik ateizmden bahsedildiği gibi agnostik teizmden de bahsetmek mümkündür. Çünkü agnostisizm zorunlu olarak din karşıtı bir tutumu ifade etmemektedir. Agnostik oldukları halde Tanrı'ya inanan ve dindar olan kimseler mevcuttur.[261] Buna göre agnostik teizm, Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceğini bu konudaki bilginin insanın bilme kapasitesini aştığını kabul etmekle birlikte yine de Tanrı'nın varlığına inanan kişiler için kullanılır. Agnostik teizme, dini agnostisizm[262] veya teolojik agnostisizm[263] de denilmektedir. Bu tutumun önde gelen temsilcileri Kant ve Kierkegaard gibi düşünürlerdir. Dini veya teolojik agnostisizme göre Tanrı'nın mahiyeti, bizim bilgi ve kavrayış gücümüzün dışındadır. Dolayısıyla Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğunu bilmenin veya O'nu tanımlamanın imkânı yoktur. Ayrıca bilmek bir şeyi sınırlandırmaktır. Tanrı da sınırsız olduğuna göre bilinemezdir. Tanrı'yı bildiğini iddia eden kimse, gerçekte

---

258 Uslu, *a.g.m.*, s.11-12.
259 Russell, Bertrand, Neden Hıristiyan Değilim?, çev. Emre Özkan, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, tsz, s.36.
260 Russell, Neden Hıristiyan Değilim?, s.136.
261 Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm*, s.34.
262 Uslu, *Agnostisizm*, s.11.
263 Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, s.42.

Tanrı'yı değil başka bir şeyi bilmektedir.[264] Bu durumda Tanrı'yı ancak ve ancak Tanrı'nın kendisi hakkıyla bilebilir.[265] Netice itibariyle dini/teolojik agnostisizm açısından Tanrı'nın bilinemez oluşu, Onun varlığı hakkında bir olumsuzluğu veya şüpheyi ifade etmemektedir. Bu anlayıştaki kimseler sadece Tanrı'nın metafizik doğası gereği bilinemeyeceğini vurgulamakta, fakat yine de Tanrı'nın var olduğuna inanmaktadırlar.

Sonuç olarak her ne kadar dini agnostisizmden bahsetmek mümkünse de, genel olarak agnostikler, Tanrı'nın bilinemeyeceği, dolayısıyla da O'na inanıp inanmama hususunda tarafsız olmaları gerektiği noktasında birleşmişlerdir. Şunu da belirtmek gerekir ki; agnostisizmi ateizmle eş tutmamak gerekir. Agnostisizmle ateizm birbirinden farklıdır. Teizmi reddetmeleri her ikisinin de aynı çizgide olduğunu göstermemektedir. Agnostisizm, ateizmi de teizm gibi eşit derecede reddetmiştir. Zaten kendileri de ateistlerden farklı olduklarını söylemişlerdir.[266] Bununla birlikte güçlü agnostisizmin ateizme giden yolda bir durak olması da tartışılır bir mevzudur ve eleştirilere açıktır. Bilindiği gibi güçlü agnostikler Tanrı'nın hiçbir şekilde bilinemeyeceğini, kanıtlanamayacağını, dolayısıyla da O'na inanmadıklarını ifade ederler. Bu noktada Mehmet Aydın'a göre, Tanrı'nın varlığını kanıtlayamamaktan agnostisizme veya ateizme gitmek doğru değildir. Çünkü Tanrı'nın varlığını kanıtlamakla, O'nun varlığına inanmak birbirlerinden farklı şeylerdir. Ona göre agnostisizmin haklı olabilmesi için aşağıdaki şu iddialardan birini kabul etmesi gerekir; a) Tanrı'nın hem var, hem de yok olduğunu gösteren bazı işaretler vardır. b) Tanrı'nın var ya da yok olduğunu gösteren hiçbir işaret yoktur. Agnostik birinci iddiayı kabul edemez. Var derse teizme, yok derse ateizme kayacaktır. Agnostik ikinci iddiayı da kabul edemez, çünkü bu takdirde kendi temelini yıkacaktır.[267] Ayrıca gerek kendi varlığımızda ve iç dünyamızda gerekse dış dünyada ve evrende Tanrı'ya referansta bulunmamıza imkân veren hiçbir unsurun olmadığı iddiası doğruyu yansıtmamaktadır. Yarattıklarına yarattıkları yoluyla kendini açmakla bizatihi Tanrı böyle bir agnostisizmin önünü kapamıştır.[268] Nihai olarak aslında Allah, o kadar aşikâr, o kadar gerçek bir varlık olmasına rağmen duyularla

---

[264] Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm*, s.137.
[265] Reçber, *a.g.e.*, s.60.
[266] Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm*, s.34.
[267] Aydın, *Din Felsefesi*, s.211.
[268] Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, s.192,193.

algılanacak bir varlık değildir. Yani, Allah'ın gerçek doğası, insanın kavrama alanının ötesinde olduğu için, bilinemez. Ancak Allah, varlığının akılla ve mantıkla kavranıp bilinebilmesi için evrendeki tüm varlığa, maddeye kendi varlığının nişanelerini koymuştur. Önemli olan bu işaretleri temiz bir fıtratla ve aklıselim içerisinde doğru okumaya ve anlamaya çalışmaktır.

4. İslam Teolojisinde Allah'ı Bilme İmkânı

Görülen ve görülmeyen her şeyin bir yaratıcısı olduğuna, yani evreni yaratan ve idare eden Yüce Allah'ın varlığına ve birliğine iman, İslam inançlarının ve bütün ilahi dinlerin temelidir. Çünkü ilk olarak Allah'ın varlığına inanmadan; O'nun Kitaplarına, Peygamberlerine, Meleklerine, Ahirete, her şeyin O'ndan geldiğine ve sonunda O'na dönüleceğine inanmak düşünülemez. O halde, önce Allah'ın varlığını, O'nun eşsiz ve ortaksız tek bir Allah olduğunu ispatlamak, en mantıki ve kaçınılmaz bir zorunluluktur. Çünkü Allah, her şeyin varoluşunun sebebi ve dini inançların kaynağıdır.[269] Bu yüzden, İslam düşünürlerine göre, insana ilk farz olan şey Yüce Allah'ı bilmektir.[270] İnsana ilk bilmesi gereken zorunluluğun (farzın) Allah olduğu konusunda ittifak eden İslam kelâmcıları, bu zorunluluğu (farzı) tayin ve tespit eden ve buna hüküm verenin ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmına göre, Allah'ı bilmeyi gerekli kılan akı1dır. Bir kısmına göre ise Allah'ı bilmenin gerekli ve farz olduğunu din yani şeriat (vahiy) bildirir. Din, bunu farz kılmamış olsaydı, Allah'ı bilmek (akıl ve istidlâl ile) mümkün olduğu halde, O'nu bilmenin insana farz olduğunu bilmeye imkân yoktu. Bunun için onu ayrıca dinin bildirmesine ihtiyaç vardır.[271]

İslam kelâmında Mu'tezile ve Mâtürîdî ekolleri, Allah'ın akıl yoluyla bilinmesini, insan için bir zorunluluk ve sorumluluk olarak görmüştür. Eş'ari ekolünde ise, Allah'ın varlığına ve birliğine akıl yoluyla ulaşılabileceği kabul edilmekle birlikte, buradaki bilme zorunluluğunda öncelik akla değil vahye verilmiştir. Eş'ari ekolü vahyin ulaşmaması durumunda herhangi bir inançsal sorumluluğun doğmayacağını belirtmektedir.[272] Kelâmcılar arasındaki tartışmayı öz

---

[269] Aydın, Ali Arslan, *İslam'da İman Esaslarının Temeli Allah'a İmandır*, Diyanet İlmi Dergi, c.7, sayı, 72-73, 1968, s.99.
[270] Razi, *el- Muhassal*, s.30.
[271] Atay, Hüseyin, *Bilgi Teorisi*, A.Ü.İ.F. Dergisi, C.XXIX, 1987, s.4-6.
[272] Ay, Mahmut, *Kelam'da Akıl İman İlişkisi*: *Temel Teolojik Yaklaşımlar*, A.Ü.İ.F. Dergisi, c. 52/1,

olarak ifade ettikten sonra, şimdi İslam kelâmcılarının, Allah'ı bilmenin, O'na iman etmenin nasıl ve ne ile mümkün olacağı konusundaki görüşlerine kısaca değinmek, ardından da Kur'an'ın yaklaşımını ele almak istiyoruz.

Genel olarak kelâmcılar Allah'ın duyu verileri ile değil de akılla keşfedilebileceğini kabul ederler.[273] Allah'ın varlığını akılla keşfetme ve bilme hususunda, İslam düşünürlerinin en çok yararlandığı alan, içindeki canlı-cansız tüm varlıkla birlikte tabiattır. Kelamcılar "istişhad biş-şahid ale'l-gaib" ilkesini, görünen âlemden görünmeyen varlık olan Allah'a gitmek amacıyla geliştirmişlerdir.[274] Yine İslam düşüncesinde Allah'ın varlığını ispat için kullanılan hudûs, imkân, gaye ve nizam, inâyet ve ihtira delilleri de varlık üzerine kurulmuştur. Kelam geleneğinde, tabiattan ve içindeki varlıklardan hareketle, Allah'ın varlığının akılla bilinebileceğini ilk ifade edenlerin başında Ebu Hanife gelmektedir. Ona göre, Allah peygamber göndermemiş olsaydı dahi insanların O'nu kendi akıllarıyla bilmeleri zorunlu olurdu. Çünkü herkes gökleri ve yeri, kendisini ve başkalarını kimin yarattığını fark etmektedir. Dolayısıyla hiç kimsenin yaratanını bilmemek hususunda mazereti yoktur.[275]

Mu'tezile açısından Allah'ı bilmenin imkânı hususuna gelince, onlar açısından Allah'ı bilmenin ilk yolu, akıl ve nazardır. Akılcılığı sisteminin temeline yerleştiren Mu'tezile'ye göre,[276] Allah akılla bilinir ve Allah'ı bilmeyi gerekli kılan şey de akı1dır. Akıl, Allah'ı bilmenin gerekli olduğunu kavrayan nesnedir. Gerekli olan şeyleri ancak akıl anlar ve buna göre düşünmeyi ve onun gerekliliğini de bilir.[277] Akla son derece önem veren Mu'tezile Allah'ı bilme hususunda da düşünce ve nazarı, vahyin önüne koymuştur. Nitekim Mu'tezile'den Nazzam'a göre, "akıllı ve düşünebilecek seviyede olan insan, din kendisine ulaşmadan önce, düşünce ve

---

2011, s.55.

[273] Düzgün, Şaban Ali, *Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi*, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2011, s.29.

[274] Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, s.166.

[275] Beyazîzade, Ahmed b. Hasan b. Sinanüddin, *İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin İtikadi Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul, 1996, s.79,80.

[276] İslam düşünce tarihinde kelam ilmi ile ilgili meseleleri ilk defa, aklın ve felsefenin ışığı altında inceleyen ve gerektiğinde nakli, akla uygun tevile çalışan grup, Mu'tezile ekolüdür. İnsanın özgürlüğü ve akılcılık Mu'tezile'nin müdafaasını yaptığı önemli iki husustur. Bkz. Neşşar, Ali Sami, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, c. II, İstanbul, 1999, s.263.

[277] Atay, *Bilgi Teorisi*, s.6.

istidlâl yolu ile Allah'ı bilmek zorundadır."[278] Buna göre Nazzam açısından vahiy gelmemiş olsa bile akıl, Allah'ı kavrayacak ve bilecek yetiye sahiptir.

Mu'tezile'den Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, Allah'ı akılla bilmenin gerekliliği üzerinde önemle durmuştur. Allaf'a göre, nazar-ı evvel vahiyden önce gelir. Kelâmcının zihinsel bir faaliyeti olan nazar, düşünme, bilinmeyeni elde etmek için bilinenleri belli bir kurala göre dizmek/sıralamaktır. Dolayısıyla nesneler üzerinde düşünen insan hakikatin bilgisine ulaşabilir. Bu yöntem bile tek başına kişinin Allah'ı tanımasını sağlar.[279] Ebu'l-Huzeyl, Allah'ı bilme konusunda daha da ileri giderek, Allah'ın bilgisi ve O'nun varlığının bilgisine götüren delilin bilgisinin herkes için zorunlu bir bilgi olduğunu düşünmektedir.[280] Ona göre, Allah hakkındaki bilgi ve O'nun varlığının delilleri zaruridir. İnsanın akıllı bir varlık olması, onun kendi nefsini bilmesini gerektirir. Bu bilgiyi ise ikinci anda Allah'ın bilgisi takip eder; eğer böyle olmazsa, o insan kâfirdir.[281] Ebu'l-Huzeyl'in bu görüşü takipçiler tarafından devam ettirilmiş fakat kâfir ifadesi yumuşatılarak, varlık üzerinde bu tefekkürü terk eden insanın günahkâr olacağı ifade edilmiştir.[282] Buna göre Allah'ı bilmek insanın görevidir, dolayısıyla O'nu bilmemek günahtır.

Bu bağlamda Mu'tezile'nin büyük âlimlerinden Kadı Abdülcebbâr'a göre marifetullah konusunda nazar ve istidlâl zorunludur. Ona göre âlemi yaratan Allah, onu ve içindeki varlıkları kendi varlığı için delil kılmıştır. İlahi işaret ve delillerden oluşan bu âlemin üzerinde nazar etmek, araştırmak kişiyi bu işaret ve delillerin yaratıcısı olan Allah'ın bilgisine götürür. Bu nedenle böylesi bir âlem üzerinde nazar etmek/düşünmek vaciptir. Aynı zamanda o, vaciplerin ilki ve en önde gelenidir.[283] Kadı Abdülcebbâr bu konuda şöyle demektedir: "Eğer biri Allah senin üzerine ilk önce neyi vacip kıldı diye sorsa, denilir ki, Allah'ı bilmeye götüren düşünceyi bana vacip kıldı. Allah'ı başka yolla değil, tefekkür ve nazarla/düşünceyle bilmemiz

---

278 Şehristanî, Ebu'l Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal***,** c. I, thk. M. Fehmi Muhammed, Beyrut, 1992, s.52.
279 Altıntaş, *Kelami Epistemolojide Aklın Değeri*, s.82,
280 Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark Beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)* çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s.94
281 Tritton, A.S., *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1983, s.88.
282 Tritton, *a.g.e.*, s.142.
283 Ay, *Kelam'da Akıl İman İlişkisi,* s.63.

gerekir."[284] Kısaca Kadı Abdülcebbâr'a göre, Allah'ı bilmek ancak aklın hüccetiyle mümkündür.[285]

Mu'tezile ekolü, akıl yürütme ile Allah'ı bilmeyi insanlar için bir zorunluluk ve ahlâki bir yükümlülük olarak görmektedir. Mu'tezile tarafından akıl yürütmenin ahlâki bir sorumluluk olarak görülmesinin nedeni aklın, Allah'ı bilmemekten doğacak zarar ve olumsuzlukları önleme işlevi gördüğü yönündeki kanaattir. Nass kapsamındaki her şeyin akılla değerlendirilmesi gerektiğini düşünen Mu'tezili temsilciler, aklın nakilden üstün olduğunu, dolayısıyla Allah'ın varlığının ve O'nun şer'i tekliflerinin ancak akılla bilinebileceğini savunmuştur. Ayrıca Mu'tezili kelâmcılar, düşünmeye ve herhangi bir akli delile dayanmayan taklidi imanın meşru ve geçerli olmadığını söylemişlerdir.[286]

Mâtürîdî nakle önem vermekle birlikte, Allah'ı bilmede önceliği akla vermiştir. Mâtürîdî, hiçbir şekilde kendilerine vahiy ulaşmamış olsaydı bile insanların hakikati bulabileceklerini söyleyen Kur'an ayetini[287] rasyonel teolojisine temel yapmaktadır. Mâtürîdî, Peygamber ve vahiy göndermeyi Allah'ın insanlara bir lütfu, akıl alanına girenleri ise zorunluluklar olarak değerlendirmektedir. Ona göre, Allah'ı bilmek akli zorunluluklardandır. Çünkü Mâtürîdî, aklın Allah'ı kendi başına keşfetme ve bilme yeteneği olduğunu düşünür. Dolayısıyla ona göre vahiy gönderilmeseydi de insan aklı, Allah'ı bilmek zorundadır.[288] Mâtürîdî, Allah'ın akıl yolu ile bilinebileceğini, fakat Allah'ın duyusal varlıklar gibi algılanamayacağını, bu nedenlede istidlâlin gerekli olduğunu düşünmektedir.

Mâtürîdî'ye göre akıl dinin öğrenilmesinde nakil ile beraber bir kaynaktır.[289] İmanda aklın büyük önemi olduğunu düşünen Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid* adlı eserinde 'dini delile dayanarak bilmenin gerekliliği' adı altında bahis açmış ve taklidi imanın mazur görülemeyeceğini belirtmiştir.[290] Mâtürîdî'ye göre düşünme yetisi

---

284 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 39.
285 Kadı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, 88.
286 Ay, *Kelam'da Akıl İman İlişkisi,* s.61-64
287 *Nisa*, 4/83
288 Düzgün, *Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi,* s.38.
289 Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitabü't-Tevhid,* çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, 4. baskı, Ankara, 2009, s.4.
290 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s.3; Sonraki Mâtürîdî âlimleri ise taklidi imanın geçerli olduğunu belirtmektedirler, Bkz. es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, s.173.174; Nesefi, Ebu'l-Mu'in, *Tabsıratü'l-Edille fi Usuli'd-Din,* thk. Hüseyin Atay, c.I, Ankara,1993, s.38vd.

(Fuad/akıl)[291] insanlara verilmiş “en aziz şeydir”[292] ve akıl âlemin bir cüzüdür.[293] Ona göre, Allah Kur’an’da çeşitli ayetler[294] ile istidlâli emretmektedir.[295] Sisteminde akla ve nazara büyük önem veren Mâtürîdî, Allah’ın evrende görünen varlıklardan hareket edilerek istidlâl yoluyla kavranması gerektiğini savunur. Bu akıl açısından bir gerekliliktir. Yine Mâtürîdî’ye göre Allah’ı bilmenin bir diğer yolu insanın kendisini tanımasıdır. Ona göre, kendi öz yapısını ve sahip olduğu yaratılış özelliklerini tanıyan ve kavrayan insan her şeye kadir olan Allah’ı idrak şuuruna ulaşır.[296] Kısaca Mâtürîdî’ye göre, akıl, Allah’ı kavrayacak kabiliyettedir. Bunun için ayrıca nakle gerek yoktur. Bu nedenle her insan akıl yürütme yani istidlâl yolu ile Allah’ı bilmelidir. Bu yetileri kullanmadan yapılan iman taklidi iman durumuna düşer ki bu makbul sayılamaz. Ancak Mâtürîdî’nin takipçileri taklidi imanın geçerli olduğunu söylemişlerdir.

Eş’ariler de Mu’tezile ve Mâtürîdîyye gibi Allah’ın varlığına ve birliğine akıl yoluyla varılabileceğini kabul etmelerine rağmen buradaki bilinme zorunluluğunun akılla değil, peygamberlerin getirdiği vahiyle sabit olacağını söylemişlerdir. Eş’ariler buradan hareketle vahye muhatap olunamaması hâlinde herhangi bir inançsal sorumluluğun doğmayacağını savunmuşlardır. Eş’ari akıl-nakil ilişkisi ve Allah’ın akılla bilinmesi konusunda şunları söylemiştir. “Bütün vacipler nakille bildirilmiştir. Akıl hiçbir şeyi zorunlu kılamaz, iyilik ve kötülük konusunda tek başına bir yargıya varamaz. Bu durumda Allah’ın akıl ile bilinmesi mümkündür, ama bunu nakil gerektirir. Allah şöyle buyurmaktadır: “Biz peygamber göndermedikçe azab etmeyiz.”[297] “Keza nimetleri verene şükür, itaat edene sevab, isyan edene ceza olması da aynı şekilde akıl ile değil, nakil ile gerekir. Yine Allah’a lütuf, aslah gibi aklın gerekli gördüğü hiçbir şey veya bunların zıtlarının, akıl vasıtasıyla şart olduğu

---

291 Bazı araştırmacılar, Mâtürîdî’nin, ‘fuad’ (kalp) kelimesini ‘akıl’ anlamında kullandığını ifade etmektedir. Bkz. Alper, Hülya, *Mâtürîdî’nin Akıl ve Vahiy Algısı*, *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2011, s.158; Kutlu, Sönmez, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtürîdîlik Mezhebi*, Kitâbiyât, Ankara, 2003, s.31.
292 Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, (İlmî Kontrol: B.Topaloğlu), c.II, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005, s.23.
293 Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, s.4.
294 *Fussilet 41/53,54; Gaşiye 88/17–20; Bakara 2/164.-*
295 Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, s.13.
296 Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, s.130.
297 *İsra*, 17/15.

söylenemez."[298] Buna göre Eş'ari açısından nakil, aklın önündedir ve karar vermede akla yol gösteren yegâne kriterdir.

Eş'ari akıl nakil konusunda nakle önem vermekle birlikte Allah'ı bilme ve O'na iman hususunda, akılcılığa geniş yer vermiştir. Eş'ari eski bir Mu'tezili akılcı gelenekten gelen birisi olarak Allah'ın akılla bilineceğini kabul etmekle birlikte akla bu zorunluluğu verenin nakil olduğunu iddia etmektedir. Bu çerçevede Eş'ari, insanın Allah'ı akıl ile bilmesinin mümkün olduğunu düşünür. Ona göre insanın Allah'ı aklıyla bilmesi âlemden Allah'a akıl yürütme ile mümkündür. Kitabın kâtibine, binanın banisine ve fiilin failine delalet ettiği gibi, âlemin varlığı da yaratıcısına işaret eder. Eş'ari'ye göre böyle bir kıyas için insanın akıl kudreti yeterli düzeydedir.[299] Bu bağlamda Eş'ari ekolünün büyük siması Gazâli, Allah'ın varlığının nakil olmaksızın akılla bilinebileceğini söyler. Ona göre Allah'ın varlığı, kudreti, ilmi, iradesi ve evrenin yaratılmışlığı gibi bilgiler vahiy olmaksızın sadece akli delillerle bilinir.[300] Sonuç olarak Eş'arilere göre, Allah'ı akılla bilmek mümkündür. Dolayısıyla Allah hakkında akıl yürüterek bilgi sahibi olmak her insan için zorunludur. Başka bir ifade ile akıllı ve ergenlik çağına ulaşan her bireyin sorumlu olduğu ilk şey, nazar ve istidlâl ile Allah'ı bilmektir.[301] Ancak bu akıl yürütmenin zorunluluğunu gerekli kılan vahiydir.

İslam düşünce geleneğinde Allah'ın varlığının akılla bilineceği genel olarak kabul edilmesine rağmen bu hususta aklı devre dışı bırakan ve kanıta gerek olmadığını düşünen gruplar da vardır. Selefiyye ve Sufiler bu kategoriye giren gruplardandır. Selefiyye nakle sımsıkı bağlı olan, dinin anlaşılmasında ve Allah'ı bilmede akla değil de nakle büyük önem veren ekoldür. Onlara göre, nazar ve istidlâle başvurmak doğru yoldan ayrılma alametidir. Sufiler ise Allah'a giden yolun zevk, ahlâk ve hal yolu olduğunu söylemişlerdir. Allah'ı gerçekten seven ve onda yok olmak için çalışan kimse, O'nun varlığını hakkalyakin derecesinde anlar. Allah'ı bilme hususunda sufilerin tuttuğu yol akıl yolu değil, duyuş, seziş ve doğuş yoludur. Allah'ın doğrudan doğruya kavranabileceğini ileri süren Süfiler gibi, Selef de Allah'ı bilme ve O'na inanmada inançlarının kaynağını akli olmayan bir alanda, yani nakilde

298 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s.88.
299 Ünverdi, Mustafa, *Klasik İslam Geleneğinde Taklidî İmanın Değeri*, Kelam Araştırmaları, c.10/1, 2012, s.242
300 Gazâli, Ebu Hamid, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1971, s.157.
301 Ünverdi, *Taklidî İmanın Değeri*, s.243.

aramakta idi. Dolayısıyla ne Selefiyye ne de Sufiyye için Allah'ın var1ığına bir kanıt bulunması zorunlu değildir. Çünkü Allah'ın varlığı, Selefiyye'ye göre doğrudan doğruya Kur'an'da, Sufiyye'ye göre ise, tasavvufi bir doğrudan doğruya kavrama işleminde belirlenmiştir.[302]

Kelâm geleneğindeki Allah'ı bilme imkânı ile ilgili genel tartışmalara baktıktan sonra Kur'an'ın bu konuya yaklaşımını ele almak istiyoruz. Kur'ân-ı Kerim'deki âyetler incelendiğinde kevni âyetlerin önemli bir yere sahip olduğu müşâhede edilir. Yüce Allah birçok âyette tabiattaki doğa olaylarına işâret eder. Çünkü tabiatta cereyan eden her türlü yaratılış hâdisesi yüce bir yaratıcı kudretin varlığına işaret etmektedir. Zâten Yüce Allah'ın, insanlardan, gökten yağmurun indirilmesinden, yeryüzüne dağların yerleştirilmesine kadar birçok tabiat olayı üzerinde düşünmelerini istemesinin sebebi, bütün bu tabiat olaylarının yüce bir yaratıcının varlığına ve birliğine delâlet etmeleri sebebiyledir. Yüce Allah birçok âyette, muhataplarından göklerin ve yerin yaratılışı hakkında düşünmelerini istemiş, göklerin ve yerin yaratılışında Allah'ın varlığına delâlet eden birçok âyetlerin bulunduğunu, bu durumu ise ancak bu âyetler üzerinde hakkıyla düşünebilen insanların anlayabileceğine işâret etmiştir.

Kur'an ayetlerine baktığımızda çarpıcı bir şekilde aklın ön plana çıkarıldığını görmekteyiz. Kur'an, insanın ön kabul ve dogmatik bir tutumla yaratıcıyı bulmasını değil de zaman içinde, yeryüzünün gündelik yorumlarıdan, gökyüzünün kozmolojik derinliklerine varıncaya kadar sorgulayıcı bir süreç içinde hissederek, aklını kullanarak bulmasını öngörmekte ve insan aklının bu tür bir süreçte işletilmesini teşvik etmektedir.[303]

Allah'ın varlığını bilme ve kavramada akla yüklenen büyük sorumluluk ayetlerde şu şekilde ifade edilmektedir: *"Allah, aklınızı kullanıp düşünesiniz ve gerçeği anlayasınız diye size ayetlerini gösterir."*[304] *"Biliniz ki Allah yeryüzünü ölümünden sonra diriltir. Belki aklınızı kullanırsınız diye size âyetleri açıkladık."*[305] Kur'an, akıl ile Allah'ın bilinebileceğini ısrarla vurgulamakta ve bu durumu birçok

---

302 Çubukçu, İ. Agâh, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1967, s.13; Fahri, Macit, *İslamda Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları*, çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F. Dergisi, c.25, 1981, s.156.
303 Saruhan, *İslam Felsefesinde Delil ve Önemi*, s.372.
304 *Bakara*, 2/73.
305 *Hadid*, 57/17.

ayette açıkça ifade etmektedir. Bunlar içerisinde en dikkat çekici olanı, Hz. İbrahim'in, henüz kendine vahiy gelmemiş iken, parlaklıklarına bakarak yıldızı, ayı, güneşi 'Rab' olarak kabul etmesi, ancak daha sonra bütün bunların batmaları ile zamanla yok olan şeylerin Rab olmayacaklarını kavraması ve neticede gerçeği görerek; "*ben, hakka yönelen birisi olarak yüzümü gökleri ve yeri yoktan var edene çevirdim ve artık ben Allah'a ortak koşanlardan değilim*"[306] dediğini bildiren âyettir. Buna göre Allah, Kur'an'da kendi varlığımızdan ve tabiatta cereyan eden olaylardan, aklımızı kullanarak ve düşünerek, O'nun varlığına deliller çıkarmamızı istemekte ve şöyle demektedir: "*Şüphesiz göklerde ve yerde inananlar için birçok ayetler vardır. Sizin yaratılışınızda ve (Allah'ın) yeryüzünde yaydığı canlılarda, kesin olarak inanan bir toplum için elbette nice deliller vardır.*"[307] "*Şüphe yok ki göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün birbirini takip edişinde, insanlara yararlı yüklerle yüklenip denize açılan gemilerde, Allah'ın gökten indirerek kendisiyle yeryüzünü ölümünden sonra tekrar dirilttiği ve her tür canlının çoğalmasını sağladığı yağmurlarda, rüzgârları dağıtmasında, gökle yer arasında kendileri için belirlenen istikamete hareket eden bulutlarda düşünen bir toplum için deliller vardır.*"[308]

Netice itibari ile Kur'ân, daha birçok âyetinde, çevremizde olup bitenlere nazar etmemizi (dikkatle bakmamızı, araştırıp incelememizi), daha sonra da âlemin yapısı, onun işleyişi ve düzeni üzerinde düşünmemizi, yani "Kâinat Kitabını" okumamızı istemektedir; bu araştırma ve düşünmeleri neticesinde selîm akıl sahiplerinin âlemi yaratan Yüce Bir Yaratıcı'nın bulunduğu sonucuna varacaklarına işaret etmektedir.[309] Ancak kibir, inat, gaflet, cehalet gibi birtakım haricî sebeplerin tesirinde kalanların aslî yaratılışa aykırı bir davranış içine girdiklerine de dikkat çekmektedir. Bu kimselerin Allah'ın varlığını bulmak gibi yüce bir görevi yoktur; çünkü onlara göre insan, sadece müsbet ilme konu olan şeyleri anlayıp kavrayabilir ve temellendirebilir.[310] Kur'an bu bakış açısını reddetmekte, Allah'ın varlığını tabiî, bedihî ve zarurî bir hâdise olarak görmekte, yaratılıştaki temiz fıtratını ve aklıselim özelliğini kaybetmemiş olanların, akıl ve tefekkür yoluyla, Allah'ı kolaylıkla kavrayabileceğini ifade etmektedir.

---

306 *En'âm*, 6/79.
307 *Casiye*, 45/3-4.
308 *Bakara*, 2/164
309 Bkz. *Casiye, 45/5, Haşr 59/21; Bakara 2/164; En'âm 6/76-79; Yâsîn 36/78-79; Kâf 50/15.*
310 Erdem, *Din-Felsefe Münasebeti*, s.76.

II. BÖLÜM

TANRI'YI DELİLLENDİRMEDE KLASİK TEİSTİK DELİLLER

1. Ontolojik Delil

Ontoloji terimi, Yunanca ontos (varlık) ve logos (bilgi) kelimelerinin birleşmesinden oluşmuştur. Ontoloji kavramı Türkçe'de "varlıkbilim" veya "varlık bilgisi" anlamına gelir. Ontoloji başka bir ifade ile varlıkbilim, duyularla kavranamayan varlığın, maddî olmayan yapısını ve var olanı var olduğu gibi inceleyen veya Aristoteles'in "ilk felsefe" olarak tarif ettiği, var olanların özünü inceleyen bilimdir.[311] Ontoloji, varlığı varlık olarak; bize göründüğü gibi değil, hakikatte olduğu gibi ele alır ve inceler. Bu anlamıyla varlık bilgisi Parmenides'ten bu yana çeşitli filozofların meydana getirdikleri metafizik sistemlere ad olarak verilmiştir. Ontoloji terimi felsefi sistemlere karşılık olarak ilk defa 18. yüzyılda Christian Wolff tarafından kullanılmıştır. Wolff'un takipçisi olan Kant, onun kullandığı "ontoloji" kelimesinden türettiği, "ontolojik delil" deyişini, Allah'ın varlığının ispatı ile ilgili belli bir felsefi delilin adı olarak kullanan ilk kişidir.[312] Ontolojik delile dilimizde "varlık delili" veya "ekmel varlık delili" denmektedir.

A priori bir şekilde yani hiçbir tecrübeye dayanmadan, akıl yoluyla Tanrı'nın varlığını ispat eden ontolojik delil mümkün varlığı söz konusu etmeden zorunlu varlık fikrine ulaşır. Bu delil Tanrı'nın varlığı kavramından hareket eder. Bu kavram "kendisinden daha büyüğü düşünülmeyen" ve "en mükemmel varlık" fikridir.[313]

Diğer delillerden farklı olarak ontolojik delil, Tanrı kavramının mahiyetinden hareketle, Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışır. Bu delil Fârâbî ve İbn Sinâ gibi İslâm filozofları tarafından "ekmel varlık" veya "zorunlu varlık" (vacibü'l-vücud) anlayışı çerçevesinde daha önceden ele alınmış olsa da, daha çok Hıristiyan ilahiyatçı Anselm'in geliştirdiği şekliyle klasik ve popüler biçimine kavuşmuştur. Daha sonra dindaşı Thomas Aquinas'ın eleştirileri karşısında gözden düşmüştür. Fakat Yeniçağın başlarında Descartes tarafından yeniden geliştirilmiş ve daha büyük bir

---

311 Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.177; Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, c.7, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s.136; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 1999, s.644.

312 Dağ, Mehmet, *Ontolojik Delil ve Çıkmazları*, A.Ü.İ.F. Dergisi, c.XXIII, 1978, s.287.

313 Hick, John, *Arguments For The Existence of God*, Herder and Herder, New York, 1971, s.68; Archie, *Reading for Philosophical Inquiry*, s.123, http://philosophy.lander.edu/intro/introbook.pdf ; Başçı, Vahdettin, *Anselm'de Ontolojik Delil Anlayışı*, Felsefe Dünyası, sayı, 3, Ankara, 1992, s.77.

etki oluşturmuştur. Descartes'den sonra, Spinoza ve Leibniz tarafından tekrar ele alınmış, fakat daha sonra Kant'ın ciddi eleştirilerine uğramıştır. Bu delil son zamanlarda Charles Hartshorne, Kurt Gödel, Norman Malcolm ve A. Plantinga'nın çalışmalarıyla yeniden önem kazanmaya başlamıştır.

Ontolojik kanıt, Tanrı'nın mükemmel varlık olmasından hareket eden, *a priori* olmasıyla diğerlerinden ayrılan bir kanıtlama türüdür. Evrenden yola çıkan kozmolojik ve teleolojik kanıtlar, sonlu varlığın ve evrendeki düzenin arkasındaki ilahi varlığı kanıtlamaya çalışırlarken, ontolojik kanıt, kendinden daha mükemmeli düşünülemeyen varlığın gerçekliğini *a priori* bir şekilde göstermeye çalışmaktadır. Ontolojik delilin tarihi kökleri İslâm felsefesine kadar geri gitmektedir. İslam felsefesinde, bu kanıtla ilgili tartışmalar, Allah için kullanılan "Vâcibü'l- Vücûd" (zorunlu varlık) ve "Ekmel Varlık" kavramları çerçevesinde şekillenmiştir. Fakat Anselm'in ortaya koyduğu gibi sistemli olmamıştır. Bundan dolayı biz bu bölümde ilk olarak Batı düşüncesinde ortaya konan ontolojik delil formülasyonlarını ve bu delile yönelik eleştirileri ele alacağız. Daha sonra İslam felsefesinde bu kanıtın varlığı ile ilgili tartışmalar çerçevesinde Fârâbî ve İbn Sina'nın düşüncelerine yer vereceğiz.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ileri sürülen ontolojik delil ilk olarak kilisenin en orijinal düşünürlerinden ve Canterbury Başpiskoposu olmuş en büyük teologlarından Anselm (1033–1109) tarafından geliştirilmiştir.[314] Anselm'in delili, onun ünlü eseri Proslogion'da iki bölümden meydana gelmektedir. Charles Hartshorne ve Norman Malcolm bu iki bölümün aslında iki ayrı delil teşkil ettiğine dikkati çekerek, o zamana kadar üzerinde durulmayan bir noktayı açıklığa kavuşturmuşlardır.[315]

Anselm bu delilini oluştururken "kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen varlık" kavramından yola çıkar. Buradaki "daha büyüğü düşünülemeyen varlık", "en mükemmel varlık" anlamındadır. Anselm, delilinin birinci kısmında; insanda kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen bir Tanrı fikri olduğunu hatta akılsız birinin bile zihninde böyle bir fikrin bulunduğunu söyler. Burada kendisinden daha mükemmeli kavranamayan şey, acaba sadece zihinde mi, yoksa hem zihinde hem de gerçekte mi mevcuttur? sorusu ortaya çıkmaktadır. Anselm'e göre, O'nun en

---

314 Hick, *Tanrı İnancının Temelleri*, s.209.
315 Dağ, *Ontolojik Delil ve Çıkmazları*, s.288.

mükemmel olması için hem zihinde hem de gerçekte mevcut olması gerekir. Anselm bunu şöyle ifade eder: "Kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen şey, elbette sadece zihinde bulunamaz. Çünkü en azından sadece zihinde bulunuyorsa, gerçeklikte de var olduğu düşünülebilir ve bu daha büyük bir şey olur. O halde, eğer kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen şey sadece zihinde bulunuyorsa, o zaman kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen şey, kendisinden daha büyüğü tasavvur edilebilen bir şey olur. Bu apaçık imkansızdır. Öyleyse hiç kuşkusuz kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen şey (Tanrı), hem zihinde hem de gerçeklikte vardır."[316] Kısaca Anselm'e göre sadece zihinde var olan şey en mükemmel olamaz. Çünkü hem zihinde hem de zihin dışında var olan herhangi bir şey ondan daha mükemmel olacaktır ki bu mantıki bir çelişki oluşturur. Dolayısıyla Tanrı kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen yani en mükemmel olduğundan hem zihnimizde, hem de gerçekte vardır.

Daha önce ifade edildiği gibi, Anselm'de ontolojik delilin ikinci bir şekli daha vardır ki, yapıla gelen itirazlar onun için geçerli değildir. Bu ikinci şekilde anahtar terim, "varlık" değil "zorunlu varlık"tır. Tanrı zorunlu olarak vardır. Böyle bir varlığa sahip olmak, "mümkün" varlığa sahip olmaktan daha çok mükemmellik arz eder. Tanrı, kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlık olduğuna göre, O, zorunlu olarak vardır. İslâm filozoflarının deyimiyle O, Vâcibu'l-Vucûd'ur. Bu ikinci şekilde ağırlık, "var olma" ile "var olmama" arasındaki mukayeseye değil, "zorunlu olarak var olma" ile "zorunlu olarak var olmama" mukayesesine kaymaktadır.[317] Anselm'in ikinci delili şu şekildedir: "Yokluğu düşünülemeyenin varlığı düşünülebilir. Varlığı düşünülen, yani var olmaması düşünülemeyen bir şey, yokluğu düşünülebilen bir şeyden daha üstün olunca, kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen bir şeyin var olmadığının düşünülebilmesi durumunda, o varlık; kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen bir varlık olmayacaktır. Ancak bu bir çelişkidir. O halde kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen varlık gerçekten vardır ve bu varlığın var olmadığı düşünülemez."[318] Anselm'e göre yokluğu düşünülemeyen bu varlık Tanrı'dır.

---

316 Anselm, *Proslogion,* s.149,150.
317 Aydın, *Din Felsefesi,* s.31.
318 Hick*, Tanrı İnancının Temelleri,* s.210,211

Anselm'in ontolojik kanıtına, onun çağdaşları başta olmak üzere, birçok düşünür tarafından eleştiriler yapılmıştır. Anselm'in çağdaşı olan Gaunilo, bir şeyin zihinde var olmasıyla gerçekteki varlığının ispatlanamayacağını söyleyerek onu eleştirmiştir. Ona göre zihnimizde, gerçekte olmayan her türlü şeyin, mesela hiçbir yerde olmadığı için hiç kimsenin göremediği, kayıp mükemmel adanın olduğunu varsayabiliriz. Ancak bizim zihnimizde böyle varsaymamız bu mükemmel adanın gerçekte var olduğunu ispat edemez.[319] Aynı durum zihnimizde tasavvur ettiğimiz benzer kavramlar için de geçerlidir. Buna göre Gaunilo, Anselm'in ontolojik kanıttaki akıl yürütmesinin diğer alanlara çekildiğinde saçma sonuçlara götüreceğini belirtir ve dileyen herkesin saçma olan her tür şeyin varlığını kanıtlamak için bu argümanı kullanabileceği itirazında bulunur.

Anselm'in ontolojik delille ilgili görüşüne diğer bir itiraz, Thomas Aquinas tarafından yapılmıştır. Aquinas'a göre, Tanrı'nın varlığı, sadece zihindeki kavramlardan hareket edilerek kanıtlanamaz. Ona göre, Tanrı kelimesini işiten herkes, bunun "kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen" şeklindeki bir varlığa işaret ettiğini anlamaz. Bazı insanların Tanrı'nın bir bedeninin var olduğuna inanmaları bunun delilidir. Tanrı kelimesiyle kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen bir varlığa işaret edildiğinin herkes tarafından bilindiğini kabul etsek bile, buradan o kimsenin, Tanrı kelimesinin işaret ettiği şeyin fiilen mevcut olduğunu değil, sadece zihinde var olduğunu anladığını söyleyebiliriz. Aquinas'a göre, "Tanrı vardır" hükmünün doğruluğunu göstermek için "Tanrı'nın etkilerinden" (yani âlemden) yola çıkmak gerekir.[320] Dolayısıyla ona göre Tanrı kanıtlaması ontolojik değil kozmolojik ve teleolojik olmalıdır.

Aquinas tarafında yapılan itirazlar, Anselm'in ontolojik delilinin birkaç yüzyıl boyunca gözden düşmesine neden oldu.[321] Fakat daha sonra bu delil modern felsefenin kurucusu sayılan Descartes tarafından yeniden ele alınarak geliştirilmiş ve daha büyük bir etki oluşturmuştur. Descartes'in ortaya koyduğu ontolojik delil ile Anselm'in delili arasında benzerlikler olmasına rağmen Anselm'den farklı olarak, Descartes'in delilinin temelini doğuştan gelen fikirler ile açık ve seçik algı teorisi

---

319 Gaunilo, *In Behalf of the Fool*, http://www.fordham.edu/halsall/basis/anselm-gaunilo.asp
320 Aquinas, *Summa Theologica*, s.23-25. www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.FP_Q2_A1.html ; ve http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.FP_Q2_A2.html
321 Nolan, Lawrence, *Descartes' Ontological Argument*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, http://plato.stanford.edu/entries/descartes-ontological/

oluşturmaktadır.[322] Descartes Tanrı'nın varlığını delillendirirken, Tanrı kavramının tahlilinden hareket eder ve kanıtını bu kavramı doğuştan getirdiğimiz fikri üzerine temellendirir. Ona göre insanın zihninde mükemmel varlık olan Tanrı kavramı bulunmaktadır.

Descartes delilinin ilk aşamasında insanın zihninde kendisinden gelmesine imkân olmayan bir Tanrı fikrinin olduğunu belirtir. Ona göre Tanrı; sonsuz, ebedi, değişmez, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir cevher, yani mükemmel varlıktır. Böyle bir mükemmel varlık (Tanrı) fikri insanın zihninde bulunmaktadır. İnsan, bu mükemmel niteliklere sahip varlık fikrini ne kadar çok incelerse böyle bir fikrin kendinden gelmediğini o kadar iyi anlamaktadır.[323] O halde bu en mükemmel varlık fikri bize nereden gelmiştir? Descartes'e göre bu fikir bize duyularımız yolu ile gelmiş olamaz, çünkü duyularımızın bize tanıttığı şeyler, yetkin (kusursuz) varlıklar değillerdir. "Zihnimizin uydurması veya oluşturması da değildir. Zira ondan bir şey eksiltmek veya ona bir şey katmak elimizde değildir."[324] Bu durumda ona göre, böyle bir "mükemmel varlık" fikri bizde doğuştan bulunmaktadır ve onu zihnimize koyan da gerçekten sonsuz bir cevher olan, yani mükemmel varlık olan Tanrı'nın kendisidir.[325] Çünkü bir sanatçının eserini yaparken üzerine markasını vurmasında olduğu gibi, Tanrı da bizi yaratırken bu fikri zihnimize yerleştirmiştir.[326] Kısaca Descartes'e göre insan zihninde en mükemmel olarak düşünülen bir Tanrı fikri mevcuttur. Bu fikrin duyusal yollarla edinilmesi veya kendisi mükemmel olmayan insanın zihni tarafından oluşturulmuş olması imkânsızdır. Ancak gerçekten mükemmel ve sonsuz olan bir cevher tarafından zihnimize konmuş olması gerekir ki bu bizzat Tanrı'nın kendisidir. O halde Tanrı vardır.

Descartes ontolojik delilinin aslını oluşturan ikinci aşamasında mükemmel varlık olan Tanrı'nın mahiyetinde zorunlu olarak bulunduğunu ifade ettiği "varlık" kavramından hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlar. Descartes burada "varlığın" Tanrı'nın tanımlayıcı yüklemleri arasında yer alması gerektiğini iddia eder.[327] Ona göre "varlık" Tanrı'nın özünün ayrılmaz bir parçasıdır. Descartes bunu üçgen ve dağ

---

322 Nolan, *Descartes' Ontological Argument*, http://plato.stanford.edu/entries/descartes-ontological/
323 Descartes, René, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1962, s.161.
324 Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 169.
325 Descartes, *a.g.e.*, s. 161.
326 Descartes, *a.g.e*, s. 169.
327 Hick, *Tanrı İnancının Temelleri*, s.212.

örneği üzerinden açıklar. Ona göre tıpkı bir üçgenin üç açısı toplamının iki dik açıya eşit olduğu üçgenin özünden ayrılamadığı veya bir dağ fikrinden dere fikrinin ayrılamadığı gibi, aynı şekilde varlık Tanrı'nın özünden ayrılamaz. Dolayısıyla deresiz bir dağı düşünmek mümkün olmadığı gibi, varlığı olmayan bir Tanrı'yı düşünmek de mümkün değildir.[328] Görüldüğü gibi Descartes açısından "var olmak" Tanrı'dan soyutlanamaz. Ayrıca ona göre, Tanrı gibi en mükemmel olan bir varlık, var olmak zorundadır. Çünkü "var olma" en mükemmel varlığın bir niteliğidir. O halde en mükemmel olan Tanrı'nın var olmaması eksiklik ve çelişik olur, zaten bunu tasavvur etmek de imkânsızdır. O halde Tanrı zorunlu olarak vardır.

Descartes'den sonra Spinoza ve Leibniz'in de ele aldığı ve canlılık kazandırdığı bu kanıtın onlar tarafından nasıl ortaya konulduğuna değinmek gerekmektedir.

Spinoza, "*Etika/Ahlâk*" adlı eserinde ontolojik delili ele alır ve Tanrı'nın varlığının zorunlu olduğunu ifade eder. Spinoza "cevher" ve "Tanrı" kavramlarının özdeş olduğunu belirtir ve Tanrı kanıtlamasını "cevher" kavramı üzerinden yapar. Spinoza'ya göre "kendiliğinden var olan ve kendisiyle tasarlanan yani her ne olursa olsun, başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şey cevherdir." Cevher, "kendi kendisinin nedeni *(causam sui)* olandır."[329] "Bir cevher, başka bir cevher tarafından meydana getirilemez"[330] ve "cevherin tabiatı var olmayı gerektirir."[331] Spinoza'ya göre, kendi kendinin sebebi olan ve var olmak için başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan tek bir cevher vardır ve "âlemde aynı tabiatı veya aynı sıfatı olan iki ya da daha çok cevher olamaz."[332] Spinoza, özü ezeli ve sonsuz olan ayrıca sonsuz sıfatlarla ifade edilmiş olan bu cevhere Tanrı demektedir.[333] Ona göre, "her biri sonsuz ve ezelî bir özü ifade eden, sonsuz sıfatlardan mürekkep cevher ya da Tanrı, zorunlu olarak vardır."[334] Spinoza'ya göre bu önermenin inkâr edilmesi, Tanrı'nın veya Cevher'in varlığını inkâr etmek anlamına gelir. Zira bir şey "var değil" (yok) olarak tasarlanabildiği zaman, bu şeyin özünün varlığı gerektirmediği söylenebilir. Halbuki daha önce "cevherin tabiatı varlığı gerektirir, cevher hiçbir neden tarafından meydana getirilmiş olamaz ve o, kendi kendisinin nedenidir."

---

328 Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s.190.
329 Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2011, s.31.
330 Spinoza. *a.g.e.*. s.36.
331 Spinoza. *a.g.e.*. s.37
332 Spinoza. *a.g.e.*. s.35.
333 Spinoza. *a.g.e.*. s.32.
334 Spinoza. *a.g.e.*. s.40.

denmişti. Buradan şu sonuç çıkar ki, her biri sonsuz ve ezelî bir öz ifade eden, sonsuz sıfatlardan mürekkep cevher ya da Tanrı zorunlu olarak vardır.[335]

Spinoza, varlığı cevherin, yani Tanrı'nın mahiyetinin gereği olarak ifade etmekte ve geometrik ilkelerden faydalanarak Tanrı'nın varlığını ispat etmektedir. Spinoza bu konuda üçgen ve daire örneğini vermektedir. Ona göre, üçgenin tabiatında dört köşeli üçgen bulunamaz. Çünkü aynı şeyde birleşen üçgen ve dörtgen şekli çelişikliği gerektirir.[336] Yine ona göre, nasıl dört köşeli bir daire bir çelişki olursa, Tanrı da "yok" olamaz, yani O'nun yokluğunu düşünmek, çelişkiye sebep olur. Çünkü cevherin varlığı, yalnız kendi mahiyetinden gelir ve bu mahiyet varlığı da içine alır.[337] Spinoza ayrıca bir şeyin, kendisini var olmaktan alıkoyan hiçbir neden ya da sebebin bulunmadığı yerde zorunlu olarak var olduğunu belirtir. Buna göre, eğer Tanrı'nın varlığını alıkoyan ya da varlığını ortadan kaldıran hiçbir neden, hiçbir sebep yoksa Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğu sonucuna varacağımızı ifade eder.[338] Sonuç olarak Spinoza'ya göre Tanrı'nın var olmasını alıkoyan hiçbir neden, hiçbir sebep yoktur. O halde Tanrı zorunlu olarak vardır.

Leibniz'in ontolojik delile bakışı ise Descartes'den biraz farklıdır. Leibniz ontolojik delil kurgusunda Descartes'in eksikliği olduğuna inanmaktadır. Çünkü Descartes'in delilinde mükemmel varlık veya Tanrı'nın mümkün olduğu zımnen kabul edilmektedir.[339] Yani Leibniz, Descartes'in ontolojik kanıtının "Tanrı'nın varlığı mümkün ise, Tanrı vardır" şeklinde bir koşula bağlı kaldığını ve bu anlamda kanıtın tamamlanabilmesi için Tanrı'nın varlığının evvela mümkün olduğunun ortaya konması gerektiğini savunur. Tanrı'nın varlığının imkânsızlığı ortaya konulmaksızın mümkün olduğunun esas alınması gerektiğini düşünen Leibniz, Tanrı'nın varlığının imkansız olmadığından hareketle, (Tanrı'nın) varlığının zorunlu olduğu sonucuna ulaşır.[340] Ona göre, eğer yüce varlık gerçekte mevcut olması mümkün olmayan bir varlık olsaydı, onun zorunlu bir varlığı olduğu sırf mantıki bir delille kanıtlanamazdı. O halde bu yüce ve mükemmel varlık fikri mümkündür ve bunda hiçbir çelişki

---

335 Spinoza. *a.g.e.*. s.40,41.
336 Spinoza. *a.g.e.*. s.41.
337 Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S.Aydın, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1999, s.86.
338 Spinoza. *a.g.e.*. s.41.
339 Oppy, *Ontological Arguments*, http://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/ ; Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.24.
340 Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı*, s.162.

bulunmamaktadır. Kimse aksini kanıtlamadıkça, Tanrı'nın mümkün olduğunu düşünebiliriz.[341]

Lebniz, 'monad' veya 'töz' kavramları ile ilintili olarak, en yetkin olan Tanrı'nın varlığının mümkün olduğu düşüncesinden hareketle, ontolojik delilini oluşturur. Lebniz'e göre, monadların en üstünü, "Monadlar Monadı" olan, şeylerin son sebebini ve kendinde değişimlerdeki ayrıntının en üst düzey nedenini bulunduran zorunlu bir töz vardır. Bu zorunlu töz de Tanrı'dır. Ona göre bu töz, yani Tanrı, en yüksek derecede yetkindir ve mümkün olan her şeyi içine alır.[342] Bu nedenle, O'nda (Tanrı'da) öz, varlığı içine almaktadır.[343] Yani imkân dâhilinde olduğundan ve en yetkin olan Tanrı da mümkün olan her şeyi içine aldığından dolayı "varlık", Tanrı tarafından içerilir. Bu durumda, Leibniz'e göre, Tanrı'nın varlığı mümkün olunca, zorunlu olarak var olmak sadece Tanrı'nın (Zorunlu Varlık) sahip olduğu bir ayrıcalıktır. Ve hiçbir şey; sınırı olmayan, zıddı bulunmayan ve dolayısıyla çelişkisi bulunmayanın imkânını engellemeyeceği içindir ki, tek başına bu, Tanrı'nın varlığını a priori bir şekilde bilmemiz için yeterlidir.[344] Kısaca Leibniz, Tanrı'nın varlığını ontolojik olarak delillendirirken O'nun varlığının mümkün olduğundan hareket etmekte ve böylece Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğu fikrine ulaşmaktadır. Leibniz'in bu şekilde ifade ettiği ontolojik delil de, diğerlerinde olduğu gibi, nihai olarak Tanrı'nın en yetkin olduğu ve O'nun mahiyetinin 'varlığı' zorunlu olarak içerdiği düşüncesine dayanmaktadır.

Genel hatlarıyla ortaya koyduğumuz, Tanrı kavramının analizinden ve zihnimizde bulunan mükemmel varlık fikrinden hareket ederek, a priori bir şekilde Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabası olan ontolojik delile birçok itiraz yapılmıştır. Bunlardan Gaunilo ve Thomas'ın eleştirilerine daha önce değinmiş ve bu itirazlardan sonra ontolojik delilin birkaç yüzyıl önemini kaybettiğini belirtmiştik. Daha sonra bu delil Descartes tarafından yeniden ele alınmış ve popüler hale gelmiştir. Fakat Descartes'in ortaya koyduğu yeni şekline de önemli eleştiriler gelmiştir.

Bunlardan biri, aynı zamanda çağdaşı olan Gassendi'nin yaptığı eleştiridir. Daha önce belirtildiği gibi, Descartes üçgen ve dağ örneğinden hareketle Tanrı'nın

---

341 Dağ, *Ontolojik Delil ve Çıkmazları*, s.301.
342 Leibniz, *Monadoloji*, s.9.
343 Leibniz, *a.g.e*, s.10.
344 Leibniz, *a.g.e*, s.10.

varlıktan yoksun olamayacağını iddia etmişti. Gassendi ilk olarak bu mukayeseye itiraz etmiş ve böyle bir karşılaştırmaya girişmenin doğru olmadığını söylemiştir. Çünkü ona göre, Descartes ilk önce Tanrı'nın zatı ile üçgenin zatını mukayese ettiği halde, daha sonraki aşamada varlık sıfatla karşılaştırılmaktadır.[345]

Bu eleştirisinden başka Gassendi'nin ikinci bir eleştirisi daha vardır. Bu ikinci eleştiri Descartes'in varlığı Tanrı'nın mükemmelliklerden biri saymasına yöneliktir. Gassendi'ye göre, varlık ne Tanrı'ya ne de başka bir şeye ait bir mükemmelliktir; tersine onun olmadığı durumda herhangi bir mükemmelliğin mevcut olması mümkün değildir.[346] Kısaca Gassendi'ye göre varlık hiçbir şeydir. O halde varlığın ne mükemmelliğe ait bir şey olduğunu, ne de bir şey varlığa sahip değil ise o şeyin mükemmel olmadığını veya eksik olduğunu söyleyebiliriz.

Ontolojik delile en önemli eleştiri ise Kant'dan gelmiştir. Kant sadece bu delili eleştirmekle kalmamış aynı zamanda kozmolojik, teleolojik bütün teistik kanıtları eleştirmiştir. Kant'ın eleştirilerine geçmeden önce, onun metafizik bilginin imkanını baştan reddettiğini tekrar belirtmek gerekir. Kant, gerçekliğin doğasıyla ilgili metafiziksel bilgiye erişmenin bizim için mümkün olmadığını düşünmektedir. Çünkü ona göre biz, zihinsel donanımımızın ötesinde veya fenomenal dünyanın gerisinde ne tür bir gerçeklik olduğunu asla bilemeyiz. Dolayısıyla ona göre mümkün deneyimin gerek koşullarıyla ilgili bilgimizden hareket ederek gerçekliğin doğasıyla ilgili teoriler geliştirmeye çalışmış olan metafizikçiler, ya basit hatalara düştüler ya da çelişik sonuçlara vardılar.[347] Kısaca Kant'a göre varoluşa ait gerçek bilgilerimiz ancak deneyime ait bilgilerimizdir ve bu alanın dışındaki varoluşa ilişkin bilgiler imkânsız olmamakla birlikte hiçbir şekilde gerçek olarak ortaya konamaz. Kant eleştirilerini böyle bir bakış açısıyla yapmıştır.

Konunun daha iyi anlaşılması için, metafizik bilginin imkanı ile ilgili olarak Kant'ın görüşlerini ifade ettikten sonra onun, ontolojik delile yönelik eleştirilerine geçebiliriz. Kant'ın bu delile ilişkin eleştirileri genel olarak; analitik önermelerin varlıksal olamayacağı ve varlığın gerçek bir yüklem olmadığı şeklinde iki aşamadan oluşur. Kant eleştirilerini daha çok Descartes'in delili üzerinden yapmıştır.

---

345 Dağ, *Ontolojik Delil ve Çıkmazları*, s.299.
346 Nolan, *Descartes' Ontological Argument*, http://plato.stanford.edu/entries/descartes-ontological/
347 Cevizci, Ahmet, *Metafiziğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s.240,241.

Kant eleştirisinin ilk kısmında analitik ve sentetik önermeler arasındaki ayrımdan hareketle, analitik önermelerin varlıksal olamayacağını belirtmiştir. Ona göre analitik önermelerde yüklem öznesi tarafından içerilmekte olduğundan özneye yeni bir şey ilave etmemektedir. Sentetik önermelerde ise yüklem özneye yeni bir şey eklemektedir.[348] Kant'a göre, Descartes'in "Tanrı vardır" şeklindeki önermesi analitik bir önermedir. Fakat ona göre, Descartes analitik olan bu önermeden sentetik önermeye geçmekte, böylece varlık kavramını Tanrı'nın zatına ait bir yüklem kabul etmekte ve varlık ile Tanrı kavramı arasında zorunlu bir ilişki varsaymaktadır. Halbuki Kant'a göre Tanrı kavramı ile varlık arasında zorunlu bir ilişki yoktur. [349] Kant, Descartes'in üçgen örneği üzerinden eleştirisine devam eder. Ona göre analitik olarak doğru olan, bir üçgenin var olması halinde onda üç açının da zorunlu olarak var olacağıdır. Kant burada mantıksal zorunluluğun, o nesnenin gerçekte var olması zorunluluğunu gerektirdiği şeklindeki çıkarıma itiraz etmekte ve bunun büyük bir yanılsama olduğunu söylemektedir.[350] Kant eleştirisinin devamında zorunlu varlığın varoluşunu yani "Tanrı vardır" önermesini özdeşlik önermesi olarak değerlendirmektedir.[351] Kant'a göre, eğer bir özdeş bir yargıda yüklemi ortadan kaldırır ve özneyi saklarsak ortaya bir çelişki çıkar. Fakat özneyi yüklem ile birlikte ortadan kaldırsak hiçbir çelişki ortaya çıkmaz. Çünkü o zaman, geride birbiriyle çelişebilecek hiçbir şey kalmaz. Bir üçgeni kabul edip, üç açısını ortadan kaldırmak çelişkili bir durumdur; ama üçgeni üç açısıyla birlikte ortadan kaldırdığımızda, geride çelişkili olabilecek bir şey kalmamış olur. Zorunlu varlık kavramı açısından

---

[348] Kant, yargıları veya önermeleri kaynağına göre, a priori ve a posteriori olarak ikiye ayırır. A priori yargıların doğruluğunu kanıtlamak için deneye gerek yoktur. Zira onlar deneyimden bağımsız olarak kendilerinde açık ve doğruluğunu kendi içinde barındırır. A posteriori yargıların doğruluğu ancak deneyle bilinebilir. Kant yargıları kaplam ve içlemlerine göre ise analitik ve sentetik yargılar olarak ikiye ayırır. Analitik yargılar, doğruluklarına deneyime başvurmadan, her ne türden olursa olsun, hiçbir olguya atıfta bulunulmaksızın karar verilebilen yargılardır. Bu tür yargılarda yüklem olan terim özneye içlem ve kaplam bakımından özdeştir. Böyle yargıları yanlışlamak çelişki doğurur. Örneğin, 'A, A' dır' önermesi analitik yargı olup kesin doğrudur. 'A, A değildir' demek çelişkiye düşmek demektir. Analitik yargılar kesin, doğru ve zorunlu yargılardır. Sentetik önermeler, şeyler hakkında bilgi veren yargılardır. Yüklem, öznede bulunan bilginin dışında yeni bir bilgi verir. Yüklemin kaplamı ve içlemi özneden farklıdır. Bu önermelerin doğru olmaları gerekmez ve bu önermeleri yanlışlamak çelişkiye düşürmez. Kant'ın asıl ilgilendiği yargı türü, sentetik a priori yargılardır ve sentetik a priori bir yargı zorunlulukla doğru olan bir yargıdır. Sentetik a priori bir yargı, yüklemi öznesinde zaten içerilmeyen yeni bir bilgi ihtiva edecek, ama bir yandan da basit bir ampirik önerme olmayacak bir yargı olmalıdır. Çüçen, A.Kadir, Bilgi Felsefesi, Asa Kitabevi, Bursa, 2001, s.215; Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, 2001, s.235,236.

[349] Aydın, *Din Felsefesi*, s.36; Dağ, *Ontolojik Delil ve Çıkmazları*, s.301.

[350] Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 291.

[351] Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı*, s.158; Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.33.

da durum tam olarak bu şekildedir. Eğer bu varlığın varoluşunu ortadan kaldırırsak, bu varlığı tüm yüklemleri ile birlikte ortadan kaldırmış oluruz. Bu durumda hiçbir çelişki de ortaya çıkmaz. "Tanrı her şeye gücü yetendir" önermesi zorunlu bir önermedir. Bu önermeyle özdeş olan bir Tanrı kavramı kabul edersek, her şeye gücü yeten Tanrı reddedilemez; ama "Tanrı yoktur" dersek, o zaman Tanrı'yı tüm yüklemleriyle birlikte ortadan kaldırmış olduğumuz için ortada bir çelişki kalmayacaktır.[352] Kant'ın bu eleştirisinde varlığın yüklem olamayacağı kapalı olarak vardır. Ancak bunu açıkça ikinci eleştirisinde söylemiştir.

Kant'ın ontolojik delile ikinci eleştirisi belirttiğimiz üzere varlığın bir yüklem olmadığı noktasındadır. Ona göre varlık gerçek bir yüklem değildir. Yani o bir şeyin kavramına eklenebilecek herhangi bir şeyin kavramı değildir. Varlık mantıksal kullanımda, yalnızca bir yargının bağlacıdır. Örneğin "Tanrı her şeye gücü yetendir" şeklindeki önermede 'dir' sözcüğü yeni bir şey ortaya koyan yüklem olmayıp sadece yüklemin özneyle ilişkisini varsayan bir bağlaçtır. Aynı şekilde özneyi (Tanrı) tüm yüklemleri (nitelikleri) ile birlikte alır ve "Tanrı vardır" dersek, Tanrı kavramına yeni hiçbir yüklem eklemiş olmayıp sadece böyle bir kavram için bir varlık varsaymış oluruz.[353] Kısaca Kant'a göre, "varlık" gerçek bir yüklem olmadığından Tanrı kavramına yeni bir şey eklemez. Dolayısıyla "Tanrı vardır" önermesinden hareketle Tanrı'nın gerçekte zorunlu olarak var olduğu sonucu çıkarılamaz.

Kant'ın "varlığın yüklem olmadığı" görüşü ontolojik delile yapılan daha sonraki eleştirilerin temelini oluşturmuştur. Kant'ın ontolojik delile itiraz ve eleştirileri bu delile büyük darbe indirmiş, fakat onun geçersizliğini ispatlayamamıştır. Nitekim bu delil günümüzde din felsefecileri arasında hala tartışılmakta ve önemli düşünürler tarafından savunulmaktadır.[354] Ontolojik delil, son zamanlarda, en önemli savunucuları olan; Kurt Gödel, Charles Hartshorne, Norman Malcolm ve Alvin Plantinga'nın çalışmalarıyla tekrar canlanmaya ve önem kazanmaya başlamıştır.

Yukarıda ana hatlarıyla ortaya koyduğumuz ontolojik delilin İslam felsefesindeki görünümüne de değinmemiz gerekmektedir. İslam felsefesinde, ontolojik kanıtın tam olarak savunulup savunulmadığı konusunda bir fikir birliği

---

352 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 291.
353 Kant, *a.g.e.*, s. 292,293
354 Oppy, *Ontological Arguments*, http://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/

bulunmamaktadır. Bununla birlikte birçok araştırmacıya göre, bu delilin ilk izlerine Anselm'den çok önce (onun gibi sistemli bir şekilde olmasa da) İslam felsefesinde rastlanmaktadır. Bu konuda yapılan tartışmalar geneli itibariyle, İslam filozoflarının yaptıkları, varlıkların ontolojik olarak ayrımı ve Allah için kullandıkları "vâcibü'l-vücûd" ve "ekmel varlık" kavramları çerçevesinde gelişmiştir. İslam filozoflarının, Allah'ın ontolojik durumunu açıklamak için kullandıkları "vâcibü'l-vücûd" kavramı ve bununla ilgili açıklamalar, ontolojik delilde, Tanrı'nın varlığını ispat için kullanılan "zorunlu varlık" kavramı ve bununla ilgili yapılan değerlendirmelere benzer görünmektedir. Bu benzerlikten yola çıkan bazı düşünürler, İslam filozoflarının da ontolojik kanıtı savunduklarını ifade etmişlerdir. Allah için "vâcibü'l-vücûd" nitelemesini kullanan Fârâbî'de ve özellikle de İbn Sînâ'da ontolojik kanıtın izleri olduğu iddia edilmiştir.[355] Bu nedenle biz de Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerini ele almak istiyoruz.

Fârâbî varlığı 'vâcip' ve 'mümkün' ve diye ikiye ayırır. Mümkün, varlığı ve yokluğu düşünülebilen ve varlığı için bir sebebe muhtaç olan varlıktır. Zorunlu (Vâcip) varlık ise, özü itibariyle zorunlu olan, var olması ve varlığını devam ettirmesi için hiçbir sebebe muhtaç olmayandır. Onun varlığını bir an için yok farz etmek mantıkî imkânsızlığa yol açar. Fârâbî'ye göre zorunlu varlık hakkında yokluktan söz edilemez. Onun varlığının hiçbir sebebi bulunmamaktadır ve o var olan her şeyin ilk sebebidir. Hiçbir şey onun varlığına delil olamaz, aksine o her şeyin delilidir. Şu halde onun varlığı tam ve mükemmeldir.[356] Fârâbî'ye göre, bizatihi var olan ve yokluğu düşünülemeyen bu varlık Allah'tır ve O, en mükemmeldir.

Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla* adlı eserinde Allah'ın en mükemmel olduğunu şöyle açıklar: "İlk mevcud (Allah), diğer bütün varlıkların mevcudiyetlerinin ilk sebebidir ve bütün eksikliklerden berîdir. O'ndan başkası, kendisinde eksiklik cenahlarından herhangi bir şeyin bulunmasından hâli kalamaz; bu eksiklik ister bir tane olsun isterse birden fazla. Buna karşılık O'nun hiçbir eksiği yoktur. O'nun varlığı, varlıkların en üstünü ve ilkidir. O'nun varlığından daha mükemmel ve daha önce bir varlığın bulunması mümkün değildir. O, varlığa ait üstünlük bakımından en

---

355 Aydın, *Din Felsefesi*, s.31; Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.192,198; Arslan, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s.37; Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.25; Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s.61.

356 Kaya, Mahmut, *Fârâbî*, DİA, c.12, İstanbul, 1995, s.154.

yüce noktada, varlığa ait mükemmellik bakımından da en yüksek mertebededir. Bu yüzden O'nun varlığına ve cevherine yokluk şaibesinin karışması mümkün değildir."[357]

Görüldüğü gibi Fârâbî'ye göre, Allah "ekmel"dir. Yani en mükemmel ve en üstün olandır. O'ndan daha fazla kemâl sahibi bir varlık düşünemeyiz. "O akdem"dir, çünkü kadîm olmayan şey en mükemmel de olamaz. O, sebebi olmayandır, yani 'Vâcibu'l-Vücûd'dur. O'nun yokluğunu düşünmek mantıken imkânsızdır.[358] Fârâbî'ye göre zorunlu varlık olan Allah, gerek akıl ve mantık yönünden, gerekse varlığa ait olgular yönünden düşünülsün, en mükemmel varlıktır. Allah, bütün eksikliklerden uzaktır. Allah'ı bu şekilde zihinde tasavvur etmek, zorunlu olduğu gibi, Allah'ın bizzat kendisi de en mükemmel olmakla zorunludur ve bu zorunluluk da kendindendir.[359] Anlaşıldığı üzere, ontolojik delilin temel özelliği olan Allah'ı zihinde en yetkin olarak düşünmek fikri, Fârâbî'de de vardır. O halde, zihnimde mükemmel bir varlık düşünüyorum. Mükemmellik niteliklerinden birisi de zihnin dışında yani gerçekte var olmaktır. O halde Tanrı'dan ibaret olan bu mükemmel varlık mevcuttur şeklinde ifade edilen ekmel varlık (ontolojik) delilin unsurları Fârâbî'de bulunmaktadır.[360]

Netice itibari ile "vâcibü'l-vücûd" ve "ekmel varlık" kavramları çerçevesinde baktığımızda Fârâbî'nin düşüncelerinde esasen ontolojik delilin temel nitelikleri bulunmaktadır. Buna rağmen Fârâbî'nin Allah kavramından, O'nun gerçek varlığına giderken, Anselm'den farklı bulunduğu söylenebilir. Bu nedenle Fârâbî'nin, bütün özellikleriyle sistemli bir ontolojik delil kurduğu kolaylıkla savunulamaz.[361] Çünkü Fârâbî, ontolojik kanıtı savunanların yaptığı gibi, sadece Tanrı kavramını ele alarak bu kavramın tahlilinden bir kanıtlama oluşturmaya çalışmamaktadır. O, görünür varlıkların eksikliğinden yola çıkarak, mükemmel bir Tanrı kavramına ulaşmaktadır. Bununla birlikte onun bu yaklaşımı, Ortaçağda ilk defa Anselm tarafından formüle edilen, daha sonra ise Descartes tarafından geliştirilen ontolojik delilin ilk nüvesidir.

Fârâbî'den sonra ontolojik delil konusunda ele alacağımız diğer İslam düşünürü İbn Sînâ'dır**.** Onun yalnız Tanrı (vâcibu'l-vücûd) kavramının analizine dayanarak

357 Fârâbî, Ebû Nasr, *el-Medînetü'l-Fâzıla (Üstün Ülke)*, çev. Seyfi Say, İstanbul, 2012, s.13,14.
358 Aydın, *Din Felsefesi*, s.31.
359 Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.191.
360 Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s.61.
361 Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.26.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamada ontolojik delilin ilk örneğini ortaya koyduğu belirtilmektedir.[362] İbn Sînâ İslâm felsefesinde, ontolojik delilin başta zorunlu varlık (vacibü'l-vücud) kavramı olmak üzere hemen bütün temel terim ve kavramlarını bulduğumuz filozoftur.[363] İbn Sînâ, vâcibu'l-vücûd kavramının tahlili ile yola çıkmış ve "zorunlu varlık"ı anahtar terim olarak ele almıştır. Böylece ontolojik delile yakın bir görüş ortaya koymuştur.[364] Buna göre, Fârâbî ile kıyaslandığında, İbn Sînâ'da ontolojik delilin var olduğu iddiası daha fazla kabul görmektedir.

İbn Sînâ aynen Fârâbî'de olduğu gibi varlığı "vacib" (zorunlu) ve "mümkün" (zorunsuz) olarak ikiye ayırır. Zorunlu varlık, varlığının sebebi olmayandır. Mümkün varlık ise varlığının sebebi olandır.[365] İbn Sînâ ayrıca zorunlu varlığı, var olmadığı farz edildiğinde çelişkiye düştüğümüz varlık; mümkün varlığı ise, varlığı veya yokluğu farz edildiğinde, herhangi bir çelişkiye düşmediğimiz varlık şeklinde tanımlanmaktadır. Ona göre 'vacibü'l vücud' varlığı zorunlu olandır.[366] Onun dışında hiçbir şey zorunlu varlık değildir. Bu nedenle o, her şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesidir.[367] Ayrıca zorunlu varlıkta mahiyet ile varlık birbirinden ayrılamaz ve onun, zorunlu varlık olmaktan başka bir mahiyeti yoktur.[368] İbn Sînâ bu konuda şöyle demektedir: "İlk'in mahiyeti yoktur, yalnızca varlığı (inniyeti) vardır. Zorunlu varlığın, mahiyetinin olması ve varlığın zorunluluğunun bu mahiyetin gereği olması mümkün değildir."[369] Çünkü inniyesi (varlığı) dışında bir mahiyete sahip olan her şey maluldür ve onların bir sebebi vardır.[370] Dolayısıyla zorunlu varlığın, varlığı için bir sebep düşünülemez. Ayrıca zorunlu varlık, tüm sebepli varlıkların sebebi olan 'İlk Sebep'tir. Zorunlu varlığın varlığı kendisindendir. Yani zorunlu varlık, kendisiyle zorunlu olan varlıktır.[371]

İbn Sînâ'ya göre, bu zorunlu varlık, Allah'tan başkası değildir. Ona göre Allah, mutlak anlamda yetkin olup, her yönden varlığı tam olan bir niteliğe sahiptir O,

---

362 Arslan, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, s.37.
363 Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.27.
364 Aydın, *Din Felsefesi*, s.32.
365 İbn Sînâ, Ebu Ali el Hüseyin, *Arş Risalesi, -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-* çev. Enver Uysal, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 9/9, 2000, s.641
366 İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, thk. Mâcid Fahrî, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1982, s.261.
367 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s.88.
368 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s.91.
369 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s.89.
370 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s.91.
371 Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara, 1992, s.55-57.

“zorunlu varlık” olarak saf gerçekliktir, varlığında bizzat mükemmeldir. O, kötülük ve mükemmelsizliğin dışındadır. Kısaca İbn Sînâ’ya göre Allah, her yönden en mükemmel varlık olup, O’ndan daha mükemmel başka varlığın düşünülmesi imkânsızdır.[372]

Buna göre İbn Sînâ kendisinden çok sonra St. Anselm ve Descartes’in yapacakları gibi, Allah’ın mükemmelliğinden ve zorunlu varlık olarak yokluğunu düşünmenin imkânsız olmasından hareketle O’nun varlığını ortaya koyar.[373] Her ne kadar İbn Sînâ’nın yöntemi Batılı filozofların (Anselm ve Descartes) ontolojik delil kurgularıyla farklılık gösteriyor olsa da, görüldüğü gibi, onda ontolojik delilin izleri bulunmaktadır. Çünkü İbn Sînâ felsefesinde “Varlık” kavramının, bütün varlığı izah etmek için kullanılan anahtar bir kavram olduğu, Tanrı’nın mahiyetinin de zorunlu (vâcib) bir varlık olarak buradan hareketle temellendirildiği görülmektedir.[374] Yine İbn Sînâ asıl hareket noktası olarak “vâcibü’l-vücûd”u “yokluğunun düşünülmesi mantıken muhal olan varlık” diye tarif ediyor ki, ontolojik delilin özü de budur.[375] Sonuç olarak İbn Sînâ’nın, ontolojik delil savunucularının yaptığı şekilde, Tanrı için zorunlu varlık kavramını kullanarak ve O’nun yokluğunun düşünülemeyeceğini belirterek, bir anlamda ontolojik karakterli kanıtlamada bulunduğu söylenebilir.

2. Kozmolojik Delil

Yunanca ‘kosmos’ (evren/dünya) ve ‘logos’ (bilim) kelimelerinden oluşan kozmoloji kelimesi dilimizde ‘evren bilimi’ veya birleşik şekilde ‘evrenbilim” anlamına gelmektedir. Kozmoloji kelimesinden İngilizce bir sözcük olarak ilk kez 1656 yılında Thomas Blount’un *Glossographia* adlı sözlüğünde bahsedilmesine rağmen, bazı kaynaklarda bu terimin ilk defa Christian Wolff (1679–1754) tarafından *Cosmologia Generalis* (1730) isimli eserde kullanıldığı belirtilmektedir.[376] Kozmoloji (evrenbilim), evrenin oluşumunu, kökenini ve yapısını konu edinen; evrenin genel yasalarını, doğasını ve gelişimini açıklamayı amaçlayan felsefî ve

---

372 Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.196,197.
373 Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 197.
374 Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.29.
375 Aydın, *Din Felsefesi*, s.32.
376 Luminet, J. Pierre, *The Wraparound Universe*, Canada, 2008, s.170; Nys, Désiré, *Cosmology*, mad., The Catholic Encyclopedia, http://www.newadvent.org/cathen/04413a.htm

bilimsel öğretidir.[377] Kozmolojik delil fiziki evrenden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan delildir. Ontolojik delilden farklı olarak tecrübî verilere dayanan ve görünür evrenden hareket eden bu delile "âlem delili" de denilmektedir. Kozmolojik delil evrendeki somut olgulardan yola çıkar ve bir ilk nedene ulaşmaya çalışır. Kozmolojik delile göre evrendeki var olan her şeyin bir nedeni vardır. Bir neden başka bir nedenle açıklansa bile bu nedenler zincirinin sonsuzca geriye gitmesi imkânsızdır. Öyleyse, kendisinin hiçbir nedeni olmayan bir ilk nedenin var olması zorunludur. Bu ilk neden Tanrı'dır.[378] Genel olarak bu şekilde ifade edilen kozmolojik delilin, aslında tek bir akıl yürütme tarzı yerine, bir kaç türünün olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan bir kısmı "sonlu varlıklar" (havâdis) kavramını, bir kısmı "hareket" ve "değişme" kavramlarını, bir kısmı ise "imkân" kavramını merkeze alırken,[379] bazıları da "ilk sebep", "yeter sebep" gibi kavramları merkeze alarak evrenin bir yaratıcı tarafından meydana getirilmiş olduğunu ispatlamaya çalışır. Dolayısıyla kozmolojik delil, tek bir delili değil, pek çok delilden oluşan deliller topluluğunu ifade eder.

Kozmolojik delil, dış dünyaya ait tecrübelerden hareket ettiği için anlaşılması ve kabullenilmesi kolay yapısıyla felsefe ve teolojinin en eski delilidir. Her ne kadar kozmolojik delilin ilk ve basit şekillerini Platon'un *Kanunlar*'ında (X. Kitap) ve Aristoteles'in *Metafizik*'inde (XII) görmekle birlikte bu delil, W.L. Craig'in de ifade ettiği gibi,[380] asıl olarak Ortaçağdaki Müslüman kelâmcı ve filozoflar tarafından geliştirilmiş ve daha sonra Batı dünyasına aktarılmıştır.

Kozmolojik delilin tarihteki en önemli savunucuları Platon, Aristoteles, İbn Sînâ, Gazâli, Maimonides, T. Aquinas ve Leibniz gibi düşünürlerdir.[381] Ortaçağda bu delil özellikle Thomas Aquinas'ın eserlerinde önemli yer tutmuştur. Tanrı'nın varlığı hakkında Thomas Aquinas'ın '*Summa Theologica*'sında beş delil (beş yol) gösterilmektedir ki; bunlardan ilk üçü kozmolojik kanıt olarak görülmektedir. Kozmolojik delil daha sonra Batı dünyasında, aydınlanma sırasında S. Clarke ve

---

377 Güçlü-Uzun, *Felsefe Sözlüğü*, s.522; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.70; Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, c.2, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s.107.
378 Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş*, s.167.
379 Düzgün, *Allah-Âlem İlişkisi*, s.108,109
380 Craig, W. Lane, *Kelam Kozmolojik Kanıtı*, çev. Zikri Yavuz, *Allah, Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman ve Enis Doko, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2013, s.147.
381 Meister, Chad, *Philosophy of Religion*, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, http://www.iep.utm.edu/religion/#SH4b

Wilhelm Leibniz (1646–1716) gibi düşünürler tarafından 'yeter sebep' ilkesine dayalı olarak yeniden canlandırılmış[382] ve klasik deliller arasındaki yerini almıştır. Geçen zaman içerisinde kozmolojik delile birçok eleştiri yapılmasına rağmen, bu delil günümüzde hala en etkili deliller arasında yer almakta ve bilimsel gelişmelerin katkısıyla önemini artırmış bulunmaktadır.

Kozmolojik delilde amaç, gelip-geçici olandan hareket ederek gelip-geçici olmayan bir yapıcıya, yaratıcıya, sebebe, varlığı zorunlu olana ulaşmaktır. Bu açıdan yukarıda da ifade edildiği gibi kozmolojik delilin ilk ve basit şekillerini Platon ve Aristoteles'de görmek mümkündür. Hem Platon'un hem de Aristoteles'in kozmolojik delilde kullandıkları en temel kavram harekettir.

Platon hareketi temel almış ve *Yasalar* adlı eserinde evrendeki değişim ve hareketin kaynağını soruşturmuş, bütün varlıklardaki her değişikliğin ve hareketin nedeni olarak ölümsüz ruhu, yani Tanrı'yı göstermiştir. Ona göre iki türlü hareket söz konusudur: Başka bir hareketin etkisiyle ve kendiliğinden oluşan hareket. Hareketini bir başkasından alan şeyin, ilk hareketin ilkesi olması imkânsızdır. Bu durumda kendiliğinden hareket eden, bütün değişikliklerin en eskisi ve en güçlüsüdür. Hareketini başka bir güçten alan bütün diğer varlıklar ondan sonra gelir. Platon'a göre kendi kendine hareket eden ve bütün hareketlerin nihai kaynağı olan şey Ruh'tur. Bu Ruh maddeden öncedir. Sadece dünyadaki değil gökyüzündeki hareketin de kaynağıdır. Kısaca Platon'a göre, hareket eden her şeyin kaynağı ve ilk nedeni yaşayan Ruh, yani Tanrı'dır.[383]

Aristoteles de hareket kavramından yola çıkarak bir İlk Muharrik'in yani Tanrı'nın varlığının zorunlu olduğunu söyler. Ona göre her devinen nesnenin 'bir şey' tarafından devindirilmesi zorunludur. Bu konuda Aristoteles şöyle der: "Madem her devinen nesnenin 'bir şey' tarafından devindirilmesi zorunlu, bir nesne bir yerdeki devinimini devinen başka bir nesneden alıyorsa, yine [onu] devindiren de devinen başka bir nesnece devindiriliyorsa, bu da başka bir nesne tarafından devindiriliyor ve bu hep böyle gidiyorsa, sonsuza gidilmemesi, bir 'ilk devindiren'in var olması zorunludur."[384] "Yer değiştirme hareketi, değişmelerin ilk türüdür ve ilk

---

[382] Reichenbach, Bruce, *Cosmological Argument*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/cosmological-argument/

[383] Platon, *Yasalar*, 129-135.

[384] Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s.305-307.

yer değiştirme hareketi de dairesel yer değiştirme hareketidir. Şimdi işte bu dairesel hareketi meydana getiren 'İlk Hareket Ettirici'dir. O halde İlk Hareket Ettirici, zorunlu bir varlıktır ve zorunlu olarak var olması bakımından da onun varlığı iyi olandır ve bu anlamda da o, ilkedir." [385] Görüldüğü gibi Aristoteles'e göre eşyadaki hareket kendiliğinden mevcut olmayıp bir desteğe muhtaçtır. Çünkü bir hareketin oluşması için hareket eden şeyin varlığından başka bir de hareket ettiricinin bulunması gerekir. Nedenler geriye doğru sonsuza kadar gidemez. Bu nedenlerin başlangıcında ezelî ve ebedî olan, yokluğu düşünülemeyen bir İlk Hareket Ettirici bulunmalıdır. Aristoteles'e göre, İlk Hareket Ettirici olan ve her şeye ilk hareketini veren bu yüce varlık Tanrı'dır. Ancak onun bu Tanrı'sı teizmin inandığı ve kozmolojik delilin her şeyin ilk nedeni ve yaratıcısı olarak kabul ettiği Tanrı değildir. Aristoteles'in Tanrı'sı kendisi hareket etmeyen hareket ettiricidir. O saf formdur ve onun maddi hiçbir yönü yoktur.[386] Yine de onun bu düşüncesi (Platon'un fikirleriyle birlikte) daha sonra teist düşünürler tarafından oluşturulan kozmolojik delilin hareket noktası olmuştur.

Platon ve Aristoteles tarafından basit düzeyde ilk örnekleri ortaya konan kozmolojik delil, daha sonra Yunan felsefesinin etkisi altında kalan bazı Yahudi ve Hıristiyan din bilginlerinin dikkatini çekmiştir. Bu delil Ortaçağ Batı felsefesinde ele alınmadan önce Müslüman düşünürler tarafından geliştirilmiştir. İslâm dünyasında Allah'ın varlığı ve sıfatları ile ilgili kelâmi ve felsefi seviyede yürütülen tartışmalar, önce Yahudi ilâhiyatçılar (İbn Meymûn gibi), daha sonra da Hıristiyan ilâhiyatçılar üzerinde derin tesirler bırakmıştır. Nitekim Ortaçağ Hıristiyan ilahiyatçısı olan St. Thomas'ın, Tanrı'nın varlığını kanıtlamada ileri sürdüğü meşhur "beş yol"un oluşumunda İslâm filozoflarının büyük etkisi olmuştur.[387] Aziz Thomas'ın "Beş Yol"u; 1- hareket, 2- fail sebep, 3- imkân, 4- varlıkların dereceleri ile 5- gaye ve nizam delillerinden oluşmaktadır. Thomas'ın "beş yol"undan ilk üçü kozmolojik karakterlidir.

Thomas'ın "beş yol"undan kozmolojik karakterli olan ilk üç delili kısaca şöyledir: Ona göre, Tanrı'nın varlığını kanıtlayan beş yol arasında ilk ve en açık olan yol, hareketten yola çıkan argümandır. Dünyada gördüğümüz bazı şeylerin hareket

---

385 Aristoteles, *Metafizik*, 506.
386 Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2000, s.186,187.
387 Aydın, *Din Felsefesi*, s.44.

halinde oldukları açık ve kesindir. Hareket eden bir şey, başka bir şey tarafından hareket ettirilmiştir. Eğer hareket ettirenin kendisi de hareketli ise onun da bir başkası tarafından hareket ettirilmesi gerekir. Bu şekilde sonsuza kadar gidilemez. Öyleyse, başka hiçbir şeyin hareket ettirmediği bir ilk hareket ettiriciye varmak zorunludur ve bunun Tanrı olduğunu herkes bilir.

İkinci yol 'fail sebep' ilkesine dayanır. Bu delile göre, duyular dünyasında bir fail sebepler düzeni vardır. Hiçbir şey kendisinin fail sebebi değildir. Zira öyle olsaydı kendisinin sebebi olurdu ki, bu ise imkânsızdır. Fail sebeplerin sonsuz biçimde geriye gitmesi de mümkün değildir. Ona göre, fail sebepler zincirinde bir ilk sebep olmalıdır. Bu ilk sebep olmadığı takdirde, zincirdeki birinci halkaya, ardından ikinci, üçüncü ve daha sonraki halkalara sebep olacak bir başlangıç noktası olmaz. Bu olmadığında ise, sonuç da olmayacaktır, yani dünyamızın bugünkü hâlinden söz etmek de mümkün olamaz. O halde, Tanrı adı verilen bir ilk fail sebebin varlığını kabul etmek zorunludur.

Üçüncü yol mümkün ve zorunluluktan hareket eder. Tabiattaki bazı varlıklar, sonradan varlık kazandıkları ve sonunda çürüyüp yok olacakları için onların var olması ya da var olmaması mümkündür. Bunların sürekli biçimde var oldukları da düşünülemez, zira var olmaması mümkün olan şey bir zamanda kesinlikle yoktur. Ancak bütün varlıkların yok olmasının mümkün olduğu da düşünülemez, çünkü bu takdirde hiçbir şeyin olmadığı bir zaman bulunacaktır. Hiçbir şeyin olmadığı bir zaman varsa, herhangi bir şeyin var olmaya başlaması imkânsız olurdu. Böylece hiçbir şey var olmazdı ki, bu saçmadır. Bu sebeple var olan her şey, mümkün varlıklar olamaz ve varlığı zorunlu olan bir varlık olmak zorundadır. Varlığı zorunlu olanlar, varlıklarını ya başkalarından almışlardır ya da almamışlardır. O zaman fail sebep bahsinde kanıtlandığı gibi zorunluluğu başkasından kaynaklanan zorunlu şeylerde sonsuza kadar gitmek imkânsızdır. Öyleyse varlığı zorunlu olan ve bu zorunluluğu başkasından almayan fakat başka varlıkların sebebi olan bir varlık bulunmalıdır. İşte bu varlık Tanrı'dır.[388]

Batı felsefesinin aydınlanma döneminde Leibniz, kozmolojik delili ele almış ve delilin en güçlü versiyonlarından birini inşa etmiştir. Leibniz'in kozmolojik delili çelişmezlik ve yeter-sebep ilkeleri üzerine kurulmuştur. Birinci ilke olan çelişmezlik

388 Aquinas, *Summa Theologica*, s.27,28; http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.FP_Q2_A3.html ; Ayrıca bkz. Hick, *Tanrı İnancının Temelleri*, s.215,216.

ilkesine göre, içinde çelişme olana yanlış, onunla çelişik olana da doğru hükmünü veririz. İkinci ilke olan yeter sebep ilkesine göre ise, yeter bir sebep olmadıkça hiçbir olgunun doğru veya var, hiçbir hükmün gerçek olamayacağını, olgunun niçin böyle olup da başka türlü olmadığını anlarız.[389] Özellikle yeter sebep ilkesi Leibniz'in kozmolojik delilinin temelini oluşturur. Leibniz bu ilkeden hareketle var olan her şeyin son sebebi olarak Tanrı'yı gösterir.

Leibniz Tanrı'nın varlığını araştırmaya 'niçin hiçbir şey yerine bir şeyler var?'[390] sorusuyla başlar. Leibniz bir bütün halde bu evrenden ve tek tek içindeki varlıklardan hareketle Tanrı'nın varlığına ulaşacak şekilde akıl yürütür. Ona göre içinde bir şeylerin olduğu bir evrende vardır. Ancak ne tek olarak ne de bir bütün olarak var olan şeylerin kendilerinde, varoluşlarının yeter sebebi bulunmamaktadır. Leibniz konuyu açıklamak için sonrakilerin kendisinden kopya edildiği bir ilk geometri kitabı örneğini verir. Buna göre mevcut bir geometri kitabının izahı kendisinden bir önceki nüshasıyla, onun izahı da yine bir önceki nüshayla yapılacaktır. Bu şekilde ne kadar geriye gidilirse gidilsin eğer bir ilk kitap yoksa bugünkü mevcut kitabın varlığı hiçbir zaman açıklanamaz. Leibniz daha sonra bu örnekle evren arasında benzerlik kurar ve ne kadar geriye gidilirse gidilsin 'evren neden bu haliyle vardır'? sorusunun cevapsız kalacağını söyler.[391]

Leibniz'e göre bu soruya cevap olarak evrenin varlığının ezelî olduğu söylenebilir. Fakat ona göre, evrenin öncesiz olduğunu kabul etmek de, yeterli bir açıklama değildir. Çünkü bu sonsuz geriye gidişi gerektirir ki bu durumda izah, durumlar serisinin her bir üyesi için geçerli olacak, seri bütün olarak izah edilmemiş kalacaktır. Öyleyse, sebebin serinin dışında olduğu çok açıktır. Yani evrenin öncesiz olduğunu kabul etsek bile nihai bir sebebin izah için gerekli olduğu sonucundan kaçamayız. Nihai sebep de evrenin dışında olacağından, evreni oluşturan durumlar ve şeylerden farklı, kendisinin hiçbir sebebi olmayan, evrendeki her şeyin sebebi olan mutlak ve metafizik olarak zorunlu bir varlık var olacaktır. Bu da, Leibniz'e göre, Tanrı'dır.[392]

---

389 *Monadoloji*, s.7.
390 Craig, *Kelam Kozmolojik Kanıtı*, s.145.
391 Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophical Writings*, İng. çev. Mary Morris, J. M. Dent & Sons Limited, London, 1965, s.32,
392 Leibniz, *Philosophical Writings,* s.33.

Netice olarak, “niçin hiçbir şey yerine bir şeyler var?” sorusuna Leibniz, varlık sebebi kendinde olan ve bütün olası varlıkların yeter sebebi olan bir Zorunlu Varlık olduğu için yokluktan ziyade bir şeyin var olduğunu ileri sürerek cevap vermiştir.[393] Leibniz bunu şöyle ifade eder: “Böylece şeylerin son sebebinin zorunlu bir tözde bulunması gerekir. İşte bu töz Tanrı’dır.”[394] Kısaca ona göre her şeyin ve evrenin nihai nedenin zorunlu açıklaması Tanrı’dır.

Bertrand Russell’a göre, Leibniz’in yeter sebep üzerine kurguladığı bu argüman kozmolojik delilin en güçlü versiyonudur ve diğerleri gibi kolay reddedilemez.[395] Buna rağmen Russel’ın kendisi de dâhil olmak üzere bazı düşünürler tarafından bu delile çeşitli eleştiriler yapılmıştır. Bu eleştirilerin en önemlisi ve kalıcı olanı Kant’ın yaptığı eleştirileridir.

Kant bu delile yönelik eleştirilerini daha çok Leibniz’in versiyonu üzerine bina etmiş ve kozmolojik delilin nihayetinde ontolojik delile dayandığını söylemiştir. Kant’a göre; kozmolojik diye bilinen bu kanıt biçimi, tüm inandırıcılık gücünü gerçekte yalnızca kavramlardan yola çıkan ontolojik kanıttan almakta ve tecrübeye başvuru tamamen sözde kalmaktadır. Zira tecrübe bizi belki yalnızca mutlak zorunluluk kavramına götürebilir, fakat bu zorunluluğun herhangi bir belirli şeye ait olduğunu göstermede bütünüyle yetersizdir.[396] Dolayısıyla Kant’a göre kozmolojik delil yeni bir yol ortaya koyma iddiasında olmasına rağmen, biraz dolaşmadan sonra bizi tekrar eski yola geri getirmektedir. Eleştirilerini sürdüren Kant, kozmolojik delilin eksik ve zaaflarını şu dört noktada toplar:

1- Mümkün olan her şeyin bir nedeninin olduğu ilkesi, duyular dünyasında anlamlıyken, bunun dışında hiçbir zaman, hiçbir anlamı yoktur. Çünkü sırf zihinsel olan mümkün kavramından nedensellik ilkesi çıkarılamaz ve nedensellik ilkesinin duyular dünyasının dışında kullanımı için hiçbir ölçüt yoktur. Fakat kozmolojik delil, bu ilkeyi duyular dünyasının ötesine geçmek için kullanmaktadır.

2- Kozmolojik delil, duyulur evrendeki nedenler dizisinin olanaksızlığından hareketle bir ilk nedenin olması gerektiği sonucunu çıkarır. Fakat aklın kullanım

---

393 Craig, *Kelam Kozmolojik Kanıtı*, s.146.
394 Leibniz, *Monadoloji*, s.9.
395 Russell, Bertrand, *History Of Western Philosophy*, George Allen and Unwin, 1947, s.610.
396 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 296.

ilkeleri bizi bu konuda tecrübe dünyasında bile doğrulamazken, onu bu evrenin ötesindeki başka bir alana geçirmek imkansızdır.

3- Kozmolojik delilde akıl bu dizinin tamamlandığı şekilde yanlış bir zanna düşmektedir. Yani akıl, nedenler dizinini zorunlu bir varlıkla tamamladığını düşünerek bu konuda sonuca ulaştığını zanneder. Bu, aklın aldanışından başka bir şey değildir.

4- Kant'a göre bu delilde mantıksal imkân ile aşkınsal imkân birbiriyle karıştırılmaktadır.[397]

Sonuç olarak Kant'a göre, Tanrı kavramı tecrübî alanın dışındadır. Ancak kozmolojik delil tecrübeden yola çıkarak tecrübe alanının dışındaki bir varlığın, zorunlu olarak var olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Böylece her ne kadar farklıymış gibi görünse de nihayetinde ontolojik delile dayanmaktadır. Ona göre, tecrübeden hareketle Tanrı'nın varlığına delil getirilemez. Buna rağmen eğer Tanrı'nın varlığına dair bir delil getirilecekse, bu ontolojik olmak durumundadır. Fakat böyle bir delil de bilgi açısından imkânımızın dışında olacaktır.

Leibniz'in kozmolojik deliline bir diğer eleştiri de çağdaş teist düşünürlerden biri olan Swinburne tarafından yapılmıştır. Swinburne kozmolojik delilin klasik ifadeleri arasında en iyisinin, Leibniz'in versiyonu olduğunu kabul etmesine rağmen Leibniz'in bu delili tümdengelimsel bir kanıt olarak sunmasına karşı çıkmıştır. Çünkü Swinburne'e göre, eğer kompleks fiziksel evrenden Tanrı'nın varlığına giden delil, tümdengelimsel (dedüktif) olarak geçerli bir kanıt olsaydı, kompleks bir evrenin var olduğunu fakat Tanrı'nın var olmadığını iddia etmek tutarsız olurdu. Oysa bir evrenin var olduğunu, fakat bir Tanrı'nın var olmadığını varsaymakta görülebilir bir tutarsızlık yoktur. Bu nedenle Swinburne'e göre kozmolojik delilin tümdengelimsel bir delil olarak değil, tümevarımsal bir delil olarak ele alınması gerekmektedir. Çünkü bu durumda delil daha etkili olacaktır.[398] Kısaca ona göre kozmolojik delil tümdengelimli şekliyle savunulduğunda başarılı ve güçlü bir delil olmamaktadır.

Delile karşı yapılan birçok itiraza ve özellikle Kant'ın yaptığı ciddi eleştirilere rağmen kozmolojik delil günümüzde hala en etkili deliller arasındadır. R. Swinburne

---

397 Kant, *a.g.e.*, s. 296,297.
398 Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1991, s.119,120.

ve W.L. Craig gibi düşünürler bugüne kadarki bilimsel verileri ve gelişmeleri de kullanmak suretiyle bu delili güçlü biçimde savunmaktadır.

Bunlardan Swinburne, yukarıda belirttiğimiz gibi kozmolojik delilin tümdengelimsel şekline karşı çıkmış ve daha güçlü olduğuna inandığı tümevarımsal yeni bir versiyonunu geliştirmiştir. Swinburne için evrenin sonlu veya sonsuz olması fark etmez. O, kozmolojik delilini evrenin şimdiki haliyle var olmasından hareketle oluşturur. Ona göre evrenin şu anki durumuna bakmamız ve onun karmaşıklığı ve kompleksliği üzerinde düşünmemiz gerekir. Kaba bir gerçek olarak önümüzde duran bu evrenin ve içindeki tabiat yasalarının bir açıklaması yapılmalıdır. Ona göre evrenin bu şekildeki kompleks varlığının bilimsel ve kişisel olmak üzere iki açıklaması olabilir. Fakat evren bir bütün olarak bilimin açıklama gücünün ötesinde bir şey olduğundan bilim bu açıklamayı yapamaz. Çünkü bilimsel açıklama bir olayın meydana gelişini, onun öncesindeki bir olayla ve bazı doğa yasalarıyla açıklar. Böyle bir açıklama ile geriye doğru seri halinde gidilse ve böylece evrenin her bir durumunun bir açıklaması yapılmış olsa bile, bunların bütününü oluşturan sonsuz serinin, bilimsel bir açıklaması yoktur; zira bu serinin üyelerinin, serinin dışında bulunan bir sebebi olmayacaktır. Bu durumda sonsuzca varsayılan evren, yine açıklanmamış bir kaba gerçeklik olarak kalacaktır. Kısaca ona göre bilimsel açıklama, ister sonlu ister sonsuz kabul edilsin, içindeki tabiat yasaları ile birlikte kompleks bir evrenin “niçin” var olduğuna cevap verememektedir. O halde bilimin açıklayamadığı yerde ikinci bir açıklama olan kişisel açıklamaya başvururuz. Bu durumda teizmin Tanrı tezi bir açıklama sağlayabilir. Çünkü eğer Tanrı varsa, ancak evrenin ve evrendeki belli bazı olayların meydana gelmesini bekleyebiliriz. Yani ona göre bilimin ‘niçin’ini açıklayamadığı yerde teizmin Tanrı’sı makul ve basit bir açıklama olarak durmaktadır.

Swinburne kozmolojik delilini özet olarak şöyle ifade etmektedir: “Eğer bir Tanrı varsa, O’nun bir evrenin sonluluğu ve karmaşıklığını içeren bir şey yaratma şansı oldukça büyüktür. Bir evrenin sebepsiz olarak var olması çok gayri muhtemeldir; fakat Tanrı’nın sebepsiz olarak var olması çok daha muhtemeldir. Evrenin varlığı tuhaf ve şaşırtıcıdır. Eğer biz, evrenin Tanrı tarafından meydana getirildiğini varsayarsak o anlaşılır kılınabilecektir. Bu varsayım, sebepsiz bir evrenin varoluşuna dair yapılan varsayımdan daha basit bir başlangıç açıklaması

sunmakta ve bu sebepsiz Tanrı varsayımının doğru olduğuna inanmanın temelini oluşturmaktadır."[399] Kısaca Swinburne'e göre tümevarımsal kozmolojik delil kesin bir delil sunmaktan ziyade Tanrı'nın varlığını yokluğuna göre daha muhtemel kılmakta ve O'nun varlığını makul bir inanç olarak ortaya koymaktadır.

Craig ise *"Kelam Kozmolojik Kanıtı"* adı altında bu delili savunmaktadır. O, felsefi birtakım kanıtların yanında, evrenin başlangıcı olduğunun bilimsel olarak da ortaya koyulduğundan hareketle Tanrı'nın varlığını delillendirir. Craig'in bu kanıtını 3. bölümde ele alacağımızdan şimdilik bu açıklamayla yetiniyoruz.

Kozmolojik delilin batı felsefesindeki yapısına değindikten sonra bu delilin İslami teolojideki görünümünü ele almak istiyoruz. Daha önce ifade edildiği üzere, kozmolojik delil en parlak dönemini Müslüman kelâmcı ve filozofların eserlerinde yaşamıştır. Kozmolojik delil, İslâm düşüncesinde felasife ve kelâmcılar tarafından imkân ve hudûs delili şeklinde ele alınmıştır. Kozmolojik delil Batı'da Allah'ın varlığının geleneksel kanıtı olarak görülmüştür. Benzer şekilde hudûs (sonradan olma) delili ile bunun değişik bir, biçimi olan imkân delili *(delil el-cevaz)* de İslam'da Allah'ın varlığının geleneksel kanıtını oluşturur.[400] İslâm düşünürleri evrenden hareketle Allah'ın varlığına ulaşan delillere büyük önem vermişlerdir. Evrenden hareket eden bu delil İslam düşünürleri tarafından 'hudûs' ve 'imkân' delili olarak formüle edilmiştir. Buna göre İslâm düşünürleri evrenin varoluş nedeni olarak Allah'ı göstermişler ve O'nun ilk sebep olduğunu savunmuşlardır. İslâm düşünürlerinden kelâmcılar çoğunlukla 'hudûs delili'ni, felsefeciler ise 'imkân delili'ni tercih etmişlerdir. Bununla birlikte âlemdeki varlıklarda görülen değişimlerden hareketle, bir değiştiriciye ulaşan 'değişim delili' de İslam düşünürlerince kullanılan ispat şekillerinden biridir. Biz bu bölümde önce 'hudûs delili'ni, ardından 'imkân delili'ni, son olarak da 'değişim delili'ni ele alacağız.

2.1. Hudûs Delili

'Hudûs' kelimesi sözlük anlamı itibari ile 'sonradan meydana gelmek, yok iken sonradan var olmak'[401] manasına gelmektedir. Bu terim, İslam düşüncesinde evrenin yaratılmış olduğu öncülüne dayanılarak Allah'ın varlığını ispatlamaya yönelik

---

399 Swinburne, *The Existence of God*, s.131,132.
400 Fahri, *İslamda Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları*, s.156.
401 Cürcânî, *Ta'rifât*, s.36,37; İsfehânî, *el-Müfredât*, 'hds' mad., s.110; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.24.

yaklaşıma verilen isimdir. Kelâm literatüründe Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere başvurulan kozmolojik delillerden biri için kullanılan terim olarak evrenin varlığından önce yokluğunu, bir zamanlar yokken sonradan var olması olgusunu ifade eder.[402] Buna göre hudûs, kelâmcıların evrenin varlığını açıklamak üzere kullandıkları temel kavramlardan biridir. Kendisi yokluk tarafından geçilen, yokken sonradan var olan varlıklara "hâdis" denir. Onu meydana getirene de "muhdis" denir. İslam düşüncesinde evren ve içindeki tüm varlıklar hâdistir. Hâdisin zıddı ise "kadîm"dir. Kadîm, varlığı yokluk tarafından geçilmeyen, varlığının başlangıcı olmayan, varlığında bir başkasına muhtaç olmadığı gibi, onun var olmadığı bir zaman düşünülemeyen, daima var olan anlamına gelir.[403] İslam düşüncesinde bu manada kadîm olan Allah'tır.

Bu açıklamalardan sonra genel olarak tanımlayacak olursak hudûs delili; evrenin sonradan var edildiği (yaratıldığı) öncülüne dayanarak, her hâdisin bir muhdisi, yani yaratılmış olan her şeyin bir ilk nedeni, yaratıcısı olması gerektiğini savunan, böylece Allah'ın varlığını ispat etmeyi gaye edinen delildir. Bu delil, evrende gözlemlenen oluşumlardan ve değişimlerden hareket etmektedir. A posterioridir, yani deney ve tecrübeyle elde edilen verilere dayanır. Hudûs delili âlemden Allah'a hareket ettiği için 'âlem delili' olarak da adlandırılmaktadır. Bu delil üç öncüle dayanır; 1. cisimler arazsız olamazlar, 2. hâdisler (arazlar) olmadan var olamayan şeyler de hâdistirler ve bunların sonucu olarak, 3. âlem hâdistir.[404]

Kelamcılar açısından hudûs delilinin kesin sonuç verebilmesi için âlemin hadis olduğunun ispatlanması gerekmektedir. Bu nedenle kelâmcılar âlemin hudûsu konusunda cevher, araz veya bu ikisini birlikte ele almak suretiyle üç yöntem kullanmışlardır.[405] Yine kelamcılar âlemin hudûsunu ispat için âlemi oluşturan maddelerin hareket veya sükûndan hâli olamaması prensibinden hareket etmişlerdir. Buna göre evrende hareket veya sükûn halinde olmayan hiçbir madde yoktur. Hem hareket hem de sükûn hâdistir. Çünkü sükûn hareketin durması; hareket ise sükûn halinin ortadan kalkmasıyla mümkündür. Bu iki durumda olan her şey ise hâdistir.

---

402 Topaloğlu, Bekir, *Hudûs*, DİA, c.18, İstanbul, 1998, s.304,305.
403 Cürcânî, *Ta'rifât*, s.74; İsfehânî, *el-Müfredât*, 'kdm' md., s.397; Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, s.62; Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Konya, 1988, s.130.
404 Düzgün, *Allah- Âlem İlişkisi*, s.110,111.
405 Kelamcıların âlemin hudûsunu ispat için kullandıkları cevher, araz ve cevher-araz yöntemleri hakkında geniş bilgi için bk: Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, c. I, s.82 vd.; Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s.82 vd.

Bu ikisinin ezeli olması mümkün değildir. Çünkü sükûn ezeli olursa hareketin varlığı mümkün olamaz. Hareket ezeli olursa, o takdirde sebepler zincirinin sonsuza kadar gitmesi gerekir ki bu imkânsızdır. Hareketler zincirinin, varlığı zorunlu bir ilk hareket ettiriciye bağlanması zorunludur.[406] Kısaca hareket ve sükûn hâdis olduğu için bunlardan hali olamayan maddelerden oluşan âlem de hâdistir.

Kelamcılar bu gibi yöntemlerden hareketle âlemin hâdis olduğunu ortaya koyduktan sonra, her hâdisin bir muhdisinin, yani yaratıcısının bulunmasının zorunlu olduğunu ifade ederler. Bu muhdis de, kendisi hâdis olmayan, ezeli bir varlık olmalıdır. Aksi durumda her bir muhdis onu meydana getiren başka bir muhdisi gerektirir ki bu sebeplerin sonsuza gitmesi sonucunu doğurur. Sebeplerin sonsuza gitmesi ise akıl açısından imkânsızdır.[407] Dolayısıyla bu sebepler silsilesinin bir yerde durması ve başkasına muhtaç olmayan, sebebi kendinden ve ezeli olan bir varlığa dayanması şarttır. O da Allah'tır. Kısaca açıkladığımız hudûs delilinin önermeler halinde ifade edilişi şöyledir:

1. Âlem bütün parçaları ile hadistir.

2. Her hâdis olanın bir muhdise ihtiyacı vardır.

3. O halde bu âlemin de bir muhdisi vardır. O da hâdis olmayan, Vâcibü'l-Vücûd olan Allah'tır.[408]

İslam düşünce tarihinde bu delili ilk kez kimin kullandığı konusunda tam bir netlik bulunmamaktadır. Bilindiği kadarıyla, cevher* ve araz* yoluyla âlemin* hâdis olduğu ilk önce Ca'd b. Dirhem (ö.118/736), ardından da Cehm b. Safvân (ö.128/745) tarafından ileri sürülmüştür. Bu iki düşünürün görüşleri daha sonra Mu'tezile'ye intikal etmiştir. Bu delil Basra Mu'tezile ekolünün kurucusu Ebü'l-

---

406 Özdemir, Metin, *İnkârcı Akımların Genel Bir Kritiği, Kelam el Kitabı,* ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s.547,548.

407 Özdemir, *İnkârcı Akımların Genel Bir Kritiği,* s.547.

408 Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s.130.

* ***Cevher***; kendi başına bulunan, arazlara konu teşkil eden, değişmeyen, daima bir yüklemin konusu olup, kendisi yüklem olmayan öz varlık anlamında mantık, felsefe ve kelâm terimidir. Kimi kaynaklarda cevher yerine aynı anlama gelen 'ayn' kelimesi kullanılmaktadır. Bkz: Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s.21; Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi,* s.61; Kutluer, İlhan, *Cevher,* DİA, c.7, İstanbul, 1993, s.450.

* ***Araz;*** başkasına bağlı olarak yer tutabilen ve devamlı olmayan şey anlamında olmakla birlikte, sözlükte, "sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan, hastalık, felâket" gibi anlamlara da gelir. Araz, cevher ve cismin gelip geçici niteliği anlamına gelen, cevher ve zâtın zıddı olarak kullanılan felsefe, mantık ve kelâm terimidir. Bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, *Araz,* DİA, c.3, İstanbul, 1991, s.337; Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, s.62

* ***Âlem;*** Allah'dan başka var olan her şeyin adıdır. Bkz. Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi,* s.61,180.

Hüzeyl el-Allâf (ö.235/850) tarafından geliştirilmiş ve mantıki bir forma kavuşturulmuştur.[409] Hudûs delilini Ehl-i Sünnet'ten ilk kullananın İbn Küllâb el-Basrî (ö.240/857) olduğu söylenmekle birlikte,[410] bu standart yapının Sünni kelâma sistemli şekilde girmesi, bilindiği kadarıyla, Eş'ari kelâmcısı Bâkıllânî (ö.403/1013) sayesinde olmuştur. Bâkıllânî, âlemin hudûsu ile Allah'ın varlığını ispat etmek için cevher, araz, atom (cevher-i ferd), boşluk (hâlâ) gibi tabiat felsefesine ilişkin konuları sistemleştirmiştir.[411]

Hudûs delili daha çok kelâmcıların kullandığı bir yöntem olmakla birlikte, az da olsa felsefeciler tarafından da ele alınmış ve kullanılmıştır. Nitekim ilk İslam filozofu sayılan Kindî (796-866), "sonsuzluğun imkansızlığı ve âlemin sonlu olması" kavramlarına dayanarak, hudûs delilini kullanmıştır. Kindi, fiilen mevcut olan hiçbir cismin sonsuz olamayacağından hareketle âlemin hâdis olduğunu ispat eder. Ona göre sonsuz bir cismin var olması imkânsızdır. Çünkü sonsuz bir cisim varsa ondan bir parça alındığında bu parça ile sınırlı ve sonlu varlıklardan birinin oluşturulduğu tasarlanabilir. Bu durumda alınan parça sonlu ve sınırlı ise, geriye kalan ya sonlu veya sonsuz olacaktır. Fakat parçası sonlu ve sınırlı olanın tamamı da sonlu olur. Dolayısıyla cismin sonsuz olması imkânsızdır. Bu durumda sonlu ve sınırlı cisimlerden oluşan âlemin de sonsuz olması imkânsızdır. Öyleyse âlem hâdistir. Âlem sonlu ve hâdis olduğuna göre onunun kuşattığı bütün varlıklar ve madde de sonlu ve hâdistir. Kindi ayrıca hareket ve zamanın da ezeli olmasının imkânsız olduğunu söyler. Sonuç olarak ona göre, madde, zaman ve hareketin sonlu olması, âlemin hâdis olduğuna ve asıl gerçekliğin başlangıcında ezeli bir Zat'ın bulunduğuna delildir.[412] Buna göre Kindi, çok net bir şekilde, delillerini ortaya koyarak, bu âlemin yoktan, maddenin ve zamanın olmadığı bir ortamda mutlak bir Yaratıcı tarafından yaratıldığını söylemektedir.

Hudûs delili her ne kadar sistemli şekilde Bâkıllânî tarafından Ehl-i Sünnet kelâmına sokulmuş olsa da, ondan çok daha önce -sistemli bir şekilde olmamakla birlikte- Müslüman kelâmcılar, âlem ve onun içindeki varlıklardan hareketle Allah'ın varlığını kanıtlama çabası içinde olmuşlardır. Ebu Hanife bu âlimlerin başında

---

409 Topaloğlu, *Hudûs*, c.18, s.305.
410 Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s.69.
411 Gölcük, Şerafeddin, *Bâkıllânî*, DİA, c.4, İstanbul, 1991, s.532.
412 Kindi, Ebū Yūsuf Yakub b. İshak, *Felsefi Risaleler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s.77-85; Çubukçu, *Allah'ın Varlığının Delilleri*, s.14 vd.

gelmektedir. Ebu Hanife, âlemin yaratılmış olduğundan hareketle onun bir yaratıcısı olduğunu söylemiş, böylece Allah'ın varlığını delillendirmeye çalışmıştır. O şöyle demiştir: "Nasıl ki akıl, dalgalı ve fırtınalı bir deniz içinde yük dolu bir geminin kaptansız olarak, doğru seyretmesini muhal (imkansız) görürse, aynen bunun gibi çeşitli halleri ve değişik durumları ile bu âlemin, hikmetli iş yapan bir yaratanı, sahibi ve her şeyini bileni olmadan mevcudiyetini de imkansız görür."[413] Ebu Hanife'ye göre, boş bir arsa üzerinde yapılan muhkem bir bina, onu yapan bir ustanın bulunduğuna delalet eder. O da Allah'tır.[414] Allah'ın varlığını ispat hususunda Ebu Hanife'nin kullandığı bu metod, hudûs deliline çok benzemektedir. Fakat öncülleri cevher ve araza dayalı değildir.[415]

Allah'ın varlığını ispat konusunda Ebu Hanife'nin bu metodu, onun takipçisi olan Mâtürîdî tarafından geliştirilerek kullanılmıştır. Mâtürîdî Allah'ın varlığını ispat için öncelikle âlemin hâdis olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Bilginin üç kaynağının haber, duyu ve akıl/istidlâl olduğunu söyleyen Mâtürîdî'ye göre, âlemin hâdis olduğu bunların üçüyle de sabittir.[416] Mâtürîdî âlemin hudûsuna haber yoluyla şöyle delil getirir: İnsanlardan hiçbiri kendinin ezeli bir varlık olduğunu iddia etmemektedir. Bir kimse böyle bir iddiada bulunsa bile onu küçüklüğünden itibaren tanıyan kişiler bunu yalanlayacaktır. O halde bütün canlıların hâdis olduğuna hükmetmek gerekir.[417] Görüldüğü gibi Mâtürîdî âlemin hâdis olduğunu ispat için insanın yaratılmışlığını delil olarak kullanmıştır.

Mâtürîdî âlemin hâdis olduğuna duyular yoluyla birkaç delil getirir. Bunlardan biri şöyledir: Âlem cüzlerden ve parçalardan meydana gelmiştir. Onu oluşturan parçaların çoğunun yok iken ortaya çıktığı bilinmekte, bunların bazı gelişme devreleri geçirdiği de fark edilmektedir. Âlemin cüzleri hâdis olduğuna göre bütününün de hâdis olması gerekir.[418]

Mâtürîdî'nin âlemin hudûsuna akıl/istidlâl yoluyla getirdiği delil şöyledir: "Cisim hareket veya sükûn durumlarından ayrı olamaz ve bu ikisinin (bir cisimde aynı anda) birleşmesi de söz konusu değildir. Böylece cisim için düşünülebilecek

---

413 Beyazîzade, *Ebû Hanife'nin İtikadi Görüşleri*, s.80.
414 Beyazîzade, *a.g.e.*, s.80.
415 Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s.75.
416 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.9, 21.
417 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s.21.
418 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 22.

zaman birimlerinin bütününden "hareket" ve "sükûn" diye iki yarı birimin tefriki söz konusudur. "Yarım" kavramı ile nitelenebilecek her şey sonludur. Hareket ile sükûn ezelde beraber bulunamayacaklarına göre ikisinden birinin sonradan vücut bulması gerekir. Bunun ezelde yaratılmış olmasının imkânsızlığı ile de diğerinin aynı statüde bulunduğu ortaya çıkar. Hareket ile sükûnun bu konumu onların herhangi birinden ayrı bulunamayan cismin de yaratılmışlığını içerir."[419]

Görüldüğü gibi Mâtürîdî çeşitli yollarla âlemin hâdis olduğunu delillendirmekte, buradan hareketle de Allah'ın varlığını ispat etmektedir. Netice olarak ona göre âlemin hâdis olduğu ortaya çıkınca, onu var eden ama kendisi hâdis olmayan ezeli bir yaratıcının varlığı zorunludur. O da Allah'tır. Mâtürîdî'nin kullandığı bu deliller daha sonra gelen Sünnî kelâmcılar tarafından geliştirilerek kullanılmıştır.

Eş'ari insanın gelişim aşamalarından ve tabiattaki hadiselerin kendiliğinden meydana gelmesinin imkânsızlığından hareketle Allah'ın varlığını delillendirmiştir. Eş'arî, insanın kendi iradesi dışında çocukluk, gençlik ve ihtiyarlık aşamalarından geçtiğini belirtir. Bu durum ise kişiyi halden hale çeviren bir nakledici ve yöneticin mevcut olduğunu gösterir. Yine işlenmemiş bir pamuğun kendiliğinden iplik, sonra da dokunmuş kumaş haline gelmesi mümkün değildir. Pamuğun, herhangi bir usta veya dokumacı olmaksızın, kendiliğinden önce iplik ve sonrada kumaş haline gelmesini bekleyen kişi akıl dışı hareket etmiş olur. Aynı şekilde boş bir arazide, inşa edici ustası olmadan, toprağın kendiliğinden bina haline gelmesi imkânsızdır.[420] Bu örneklerden anlaşıldığına göre Eş'arî, hiçbir şeyin kendiliğinden olamayacağını ifade etmekte, dolayısıyla mevcut olan her şeyin bir yapıcısının ve yöneticisinin olduğunu savunmaktadır. O da Allah'tır.

Eş'arî ayrıca nutfenin hâdis olmasından hareketle muhdise ulaşır. Ona göre, nutfe kadîm değil hâdistir. Çünkü kadîm olan değişikliğe uğramazken, hâdis olan değişir. Nutfe değiştiğine göre kadîm olamaz. Olsa olsa hâdis olur. Hâdis olunca da kendisini var eden bir muhdise muhtaç olur. Bu muhdis de Yüce Allah'tır.[421] Şehristânî, İmam Eş'arî'ye ait bu delilleri hudûs delilinin birer örneği kabul etmekle

---

419 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s.23.

420 Eş'ari, Ebu'I-Hasan Ali b. İsmail, *Kitabu'l-Lum'a fi'r-Reddi ala* ehl-i'z-Zeyğ *ve'l-Bid'a*, Mısır, 1955, s.18; http://www.archive.org/stream/rodoud_Ach3ariya2/loma3#page/n0/mode/1up

421 Eş'ari, *Kitabu'l-Lum'a,* s.19; Çubukçu, *Allah'ın Varlığının Delilleri,* s.11.

birlikte onun isbât-ı vâcib yöntemi daha çok tabiattaki değişikliği esas alan Ebû Hanîfe'nin yöntemine benzemektedir.[422]

Bâkıllânî hudûs delilini geniş şekilde ele almıştır. O arazların varlığından hareketle âlemin hudûsunu ve Allah'ın varlığını delillendirmiştir. Bâkıllânî, arazlar çerçevesinde âlemin hâdis oluşunu, şu üç aşamada ortaya koymuştur: Birincisi, arazların varlığının ispatı. İkincisi, arazların hâdis olduğunun ispatı. Üçüncüsü, arazlardan ayrı bulunamayan cisimlerin de hâdis olduğunun ispatı. Bâkıllânî, bu aşamaların her birini geniş şekilde açıklamış ve böylece âlemin hâdis olduğunu delillendirmiştir. Bâkıllânî'ye göre âlem hâdis olunca, onu var eden ama kendisi hâdis olmayan bir muhdis gereklidir. Çünkü yazarı olmadan yazının, ressamı olmaksızın resmin ve bir ustası olmaksızın binanın var olması mümkün değildir.[423] Yine, nasıl ki 'yazıcı' ve 'sanatkâr' kavramlarını, 'yazı' ve 'sanat'a nispet etmeden düşünemiyorsak, yani faili fiilsiz tasavvur edemiyorsak, fiilin de failsiz olabileceğini düşünemeyiz. O halde her fiilin bir faili olduğu gibi her hâdisin de bir muhdisi vardır.[424] Netice olarak Bâkıllânî'ye göre, hâdis olan bu âlemin de bir muhdisi vardır. O da yegâne ezeli varlık olan Yüce Allah'tır.

Hudûs delilini açık şekilde kullanan İslam düşünürlerinden bir diğeri Gazâli'dir. O, hudûs delilini önermeler halinde şu şekilde ifade etmiştir:

1. Her hâdisin hudûs bulması için bir sebebe ihtiyacı vardır.
2. Âlem hâdistir.
3. O halde onun da hudûsunun bir sebebi lazımdır.[425]

Gazâli hudûs delilini şu şekilde açıklamıştır: "Hâdis varlığın hudûsunda bir sebebe muhtaç olduğu" sözü aklen açıktır. Çünkü sonradan ve belli bir zamanda meydana gelen varlıkların, daha önce veya daha sonra varlık sahasına çıkmaları aklen mümkündür. O halde, bu varlıkların belirli bir zamanda ortaya çıkmasını tercih eden bir varlığa (muhassısa) ihtiyacı zorunludur. Âlemin hâdis olduğunun delili ise şöyledir: Âlemin her parçası ya durur ya da hareket eder. Hem hareket hem de sükûn

---

422 Topaloğlu, *Hudûs,* c.18, s. 305.

423 Bâkıllani, *et-Temhid*, s.41-45.

424 Bâkıllânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İnsaf*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri, 2000, s.18; http://www.archive.org/stream/670-alinsaf_383/670-alinsaf#page/n17/mode/1up ; Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı,* s.91.

425 Gazâlî, *İtikad'da Orta Yol,* s.22.

hâdistir. Dolayısıyla hâdis olandan kurtulamayan âlem de hâdistir. Âlem hâdis olunca var olmak için bir muhdise ihtiyacı vardır. O da Allah'tır.[426]

Mu'tezile ekolünün hudûs delilini ele alışına Kadı Abdülcebbâr'dan örnek verebiliriz. O, Allah'ı bilmenin delillerinden biri olarak hudûs delilini kullanmıştır. Kadı Abdülcebbâr, hudûs delilini "cisimler yöntemi" ve "arazlar yöntemi" olmak üzere ikiye ayırmış ve birincisinin tercih edilebileceğini söylemiştir. Bununla birlikte Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usûli'l Hamse*'de cisimlerin hudûsuna dayanarak Allah'ın varlığını ispat etmek üzere bir bölüm açmasına rağmen, beklenenin aksine arazlar vasıtasıyla ispat yoluna geçmiştir.[427] O arazlar yoluyla Allah'ın varlığına istidlal hususunda şöyle demiştir: "Arazlarla istidlâl getirmek istenildiğinde, önce arazların varlığını ispat etmek, sonra arazların hâdis olduğunu bilmek, sonra da arazların bizden farklı bir muhdise yani fâile ihtiyacı olduğunu bilmek gerekir ki o da Allah'tır."[428]

Kadı Abdülcebbâr cisimlerin hadis olduğunu şöyle ispat etmiştir: "Cisimlerde birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn gibi birtakım nitelikler mevcuttur. Bu nitelikler muhdestir. Cisim bu niteliklerden ayrı olamaz ve varlığı bunlardan öncelikli değildir. Böyle olduğuna göre, cismin de bu nitelikler gibi hâdis olması zorunludur."[429] Kadı Abdülcebbâr cisimlerin yaratılmış olmalarını Allah'ın varlığına delâlet eden en güçlü delil kabul eder. Şöyle ki, cevherler bizim kudretimizle meydana gelmemektedir ve onları biz icat etmemekteyiz. Öyleyse onların bizim dışımızda bir başka mûcidi olmalıdır. Aynı şekilde arazların da renk, tat, koku şeklindeki bizim takdirimiz dışında olanlarını biz icat etmiyoruz. Bunların da bir mûcidi olmalıdır. O mûcid ise Allah'tır.[430] Kısaca Kadı Abdülcebbâr'a göre, Allah'ın varlığına istidlal için cevher, araz ve cisimlerin hâdis olduğunu bilmek gerekir. Duyularla edinilen bilgiler bunların hâdis olduğu ve bir yaratıcıya muhtaç bulunduğu sonucuna götürür.

Hudûs deliline çeşitli eleştiriler yapılmıştır. Bu delile ilk itiraz yapanlardan biri İslam filozofu İbn Sînâ'dır. Onun hudûs deliline yönelik eleştirileri genel olarak şu dört noktada yoğunlaşmıştır:

---

426 Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c.1, çev. Ahmet Serdaroğlu, Akçağ Yayınları, İstanbul, tsz., s.269-271.
427 Topaloğlu, *Hudûs*, c.18, s.306.
428 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s.92.
429 Kadı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s.95.
430 Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr*, İstanbul, 2002, s.237-238.

1- “Âlem hâdistir” öncülü zayıftır.

2- Tanrı’ya olan ihtiyacı açıklamada hudûs yetersizdir.

3- Hâdisin varlığının devamı açısından hudûs görüşü yetersizdir.

4-Tanrı’yı atıl bırakmakta ve O’nun münezzehliğine halel getirmektedir.[431]

İbn Sînâ’nın hudûs deliline yönelik eleştirileri ret değil tercih gayesini güder. Ona göre, Allah’ın varlığını kanıtlamak için O’nun yaratıklarıyla istidlâl etmek yanlış bir yol olmamakla beraber gerekli değildir.[432] İbn Sînâ açısından ‘Zorunlu Varlık’a (Allah’a) olan istidlâl, kelamcıların zannettiği üzere hudûsla değil, mümkün varlığın imkânıyla olmalıdır.[433] Anlaşıldığı üzere İbn Sînâ bu yolun daha doğru ve daha sağlam oluğunu düşünmektedir.

Hudûs deline yöneltilmiş olan önemli eleştirilerden bir diğeri de İbn Rüşd’ün yapmış olduğu eleştirilerdir. İbn Rüşd bu delili daha çok Eş’ari kelâmcıları üzerinden eleştirmiştir. Fakat hatırlatmakta fayda vardır ki, hudûs delili, sadece Eş’ariler’in kullandığı bir delil değil, başta Mu’tezile olmak üzere diğer kelâmcılar tarafından da kullanılan bir delildir. İbn Rüşd, Eş’arîler’in Allah’ın varlığını ispat etmek için ortaya koydukları delillerle ilgili olarak: “Onların bu hususta tutmuş oldukları yollar, Allah’ın dikkat çektiği ve onları kullanmak suretiyle kendisine iman etmeye davet ettiği şer’i yollar değildir” [434] demektedir.

İbn Rüşd, hudûs delilinin “âlem hâdistir” temeli üzerine bina edildiğini belirtir ve eleştirilerine buradan başlar. Âlemin hâdis oluşu cisimleri oluşturan parçaların hâdis olduğu, dolayısıyla onlardan oluşan cisimlerin de hâdis olduğu esasına dayanır. İbn Rüşd’e göre bu yöntemin açıklanması için izlenen yolun anlaşılması hem halk için hem de bu konuda tecrübeli olanlar için oldukça zordur. Ayrıca bu şekildeki bir akıl yürütme burhan yolu olmadığı gibi, Allah’ın varlığı hususunda kesin bilgiye de ulaştırmaz. İbn Rüşd’e göre, âlemin hâdis olduğu farz edilse, kelamcıların dedikleri gibi, onun için muhdis bir fâilin bulunması gerekir. Fakat bu durumda kelam ilminin gideremeyeceği bir şüphe ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; bu muhdis, ezeli mi, yoksa muhdes mi kabul edilecektir? Muhdes kabul edilirse, onun da bir muhdise ihtiyacı

---

431 İbn Sînâ’nın hudûs deliline yönelik bu eleştirilerin detayları için bkz: Kılıç, Muhammet Fatih, *İbn Sînâ’nın Kelamcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler*, Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, c.15/28, 2010, s.125 vd.

432 Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı*, s.62,135.

433 İbn Sînâ, *Necât*, s.249.

434 İbn Rüşd, Aḥmed ibn Muḥammed, *el-Keşf an Menâhici’l-Edille fî Akâ’idi’l-Mille*, thk. M. Abid el-Cabiri, Beyrut, 1998, s.103.

olur ve bu silsile sonsuza kadar gider. Bu ise imkânsızdır. Muhdis ezeli kabul edilirse, mefûl ve mahlûk şeylerle ilgili fiilinin de ezelî olması gerekir. Bu durumda da mefulat ve mahlûkat mecburen ezeli olacaktır. Oysa hâdisin varlığının, hadis bir fiile bağlı olması gerekir. Fakat Eş'ariler kadîm bir fâilden hâdis bir fiilin meydana geldiğini kabul ederlerse, durum değişir. Çünkü mefule, fâilin fiilinin taalluk etmesi gerekir. Oysa Eş'ariler bunu kabul etmezler.[435] Kısaca İbn Rüşd'e göre, ezeli fiil, ezeli bir fâilin; hâdis fiil de, hâdis bir fâilin fiilidir. Dolayısıyla Eş'arîler'in savunduğu şekliyle âlemin hâdis olması, fâilinin de hâdis olmasını gerektirir ki, bu onların kabul etmediği bir şeydir. Bu da açık bir çelişkidir.

İbn Rüşd'ün diğer eleştirileri ise hudûs delilinin öncüllerine yöneliktir. Bu delil; (1) "cevherler arazlardan ayrı kalamaz", (2) "arazlar hâdistir", (3) "hâdislerden ayrı kalamayan şey de hâdistir" şeklindeki üç öncülden oluşmaktadır. İbn Rüşd'e göre cevherlerin arazlardan ayrı kalamayacağını belirten birinci öncüldeki "cevherler" ile kastedilen, bizâtihî kaim cisimler ise, o zaman bu doğru bir öncüldür. Fakat cevherler" ile cisimler değil de atom (cevher-i ferd) kastediliyorsa, bu ciddi bir şüphe oluşturur. Çünkü bu anlamdaki cevher apaçık bilinen şeyler olmayıp, ancak istidlal yoluyla bilinebilir. Bu konuda birbirine oldukça zıt görüşler vardır. Bunlar arasından hak ve doğru olan görüşü bulmak, kelamcıların değil, ancak burhan sanatına sahip olanların yapacağı bir iştir.[436]

İbn Rüşd'e göre "arazlar hâdistir" şeklindeki ikinci öncül de yeterince açık değildir ve şüphe barındırmaktadır. Çünkü biz arazların ve cisimlerin hâdis olduğuna dair hükmü gözlemlediğimiz varlıklardan hareketle vermekteyiz. Fakat gözlenemeyen varlıklar için de aynı hükme varmak, örneğin semavi cisimler ve onlara ait arazların hadis olduğuna hükmetmek doğru değildir.[437] Ona göre semanın arazları ve hareketleri değişmezdir.

"Hâdislerden ayrı kalamayan şey de hâdistir" şeklindeki üçüncü öncüle gelince, İbn Rüşd, bunun iki şekilde anlaşılabileceğini ifade eder. Ona göre, burada cismin siyahlığı gibi belli bir araz kastediliyorsa doğrudur. Bununla, hâdislerin (arazların) cinsinden ayrı kalamadığı kastediliyorsa bu önerme yanlıştır.[438]

---

435 İbn Rüşd, *el-Keşf*, 103.
436 İbn Rüşd, *a.g.e.*, 105.
437 İbn Rüşd, *a.g.e.*, 108.
438 Topaloğlu, *Hudûs*, c.18, s.308.

Görüldüğü gibi İbn Rüşd'ün hudûs deliline yönelik eleştirileri genel olarak; mukaddimelerinin birtakım şüpheler barındırdığı, halka hitap etmediği, burhana dayanmadığı ve kullanılan yöntemlerin âlimler tarafından bile anlaşılmasının zor olduğu noktalarında yoğunlaşmaktadır.

2.2. İmkân Delili

İmkân *kuvvet* ve *vasıta* anlamlarına gelmekle birlikte "olanak", "olabilirlilik", "belli koşullarda gerçek olabilecek olan", "mümkün olanın hali", "mümkün fiiller ve vakalar", "herhangi bir şeyi yapmak hususundaki ihtiyar" anlamlarını da sırasıyla ifade eder.[439] "Mükne ve mekine" köklerinden türeyen imkân kelimesi, ileride tesir gösterecek, büyüyebilecek ve gelişebilecek bir kuvvet kaynağına delalet etmektedir.[440] Mantık ve felsefede bir şeyin vücûb, imkân ve imtinâ olmak üzere üç durumundan söz edildiği gibi, bir önermede hüküm de kesinlikle bu üç nitelikten birini ifade eder. Vücûb zorunlu olarak var olmayı; imtinâ, zorunlu olarak yok olmayı belirtirken, imkân ise, bu ikisi arasında tam orta noktayı, yani bir şeyin olması ve olmamasının eşit seviyede bulunduğunu ifade etmektedir. Bir şeyin imkânı hususunda mantıkî ve ontolojik olmak üzere iki durum söz konusudur. Mantıkî imkân bir şeyin iç çelişkiden arınmış olması, yani akla uygun bulunmasıdır. Bu durumda varlığı çelişki içermeyen her şey mümkün kategorisinde yer alır. Ontolojik imkân ise mantıkî imkânın yanında bir şeyin tasavvurundan varlık alanına çıkma şartlarını ifade eder. [441]

Allah'ın varlığını ispat için kullanılan "imkân delili" genel olarak; âlemin ve içindeki varlıkların mümkün olma durumundan hareketle, kendisi mümkün olmayan ve bütün mümkün varlıkların ilk sebebi olan vacip varlığa ulaşma delilidir. İmkân delili kozmolojik delilin içinde yer alır. Bu delil hâdis varlıkların aynı zamanda mümkün olmalarını ön plana çıkarır. Buna göre sonradan var olan her şey mümkündür. Zira sonradan var olan, yok iken var olan nesne demektir. Durumu bu olanın mahiyeti, yokluğa ve varlığa kabiliyeti olandır.[442] İmkân delili asıl olarak İslam filozofları tarafından ortaya konmuş ve geliştirilmiş, fakat daha sonra

---

439 Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, c.2, s.698; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.127.
440 Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1974, s.30. http://kitaplar.ankara.edu.tr/detail.php?id=764
441 Kaya, Mahmut, *İmkân*, DİA, c.22, İstanbul, 2000, s.224.
442 Razi, *el-Muhassal*, s.147.

kelâmcılar tarafından da kullanılmıştır. Âlemde var olan şeylerin olduğundan başka bir şekilde olup olamaması, eşyanın zorunlu olarak mı meydana geldiği yoksa meydana gelip gelmeme ihtimalinin eşit mi olduğu gibi sorular imkân delili içinde ele alınıp tartışılmıştır. İslam düşünürleri âlemi bir imkânlar alanı olarak algılamışlar, meydana gelmesi zorunlu değil de mümkün olan âlemin kendisi gibi mümkün olmayan ezelî, vacib bir Varlık, belirleyici prensip, müreccih tarafından meydana getirildiğini kabul etmişlerdir.[443]

İmkân delilinin düşünce yapısını genel olarak şöyle ifade edebiliriz. Âlem bütünüyle mümkünler topluluğudur. Çünkü âlemde var olmaları bakımından mümkün olan birçok şey ve olay görmekteyiz. Bu şeylerin var olmaması da imkân dâhilindedir. Dolayısıyla sonradan var olan her şey mümkündür. Bu nedenle, görülüp algılanmakta olan bu varlık âleminin tümü için kullanılabilecek felsefi niteleme, onun mümkün olduğudur. Âlemdeki bütün bu mümkün varlıklar ya kendi kendilerinin sebebiyle var olmuştur ya da başka bir sebebe dayanmaktadır. Eğer, birinci durum kabul edilirse, onlar var olmada, kendileri yine kendilerinden önce olacaklardı ki, bu saçmadır. Başka bir deyişle mümkün varlığın sebebi yine kendisi gibi mümkün bir varlık ise, bu zincir sonsuza kadar gider. Fakat sebepler zincirinin sonsuza uzaması (teselsül) imkânsızdır. O halde, varlığı mümkün olan şeyler, var olmaları için kendilerinin dışında, yani varlığı mümkün olmayan başka bir sebebe muhtaçtırlar. İşte, varlığı bir başka sebebe dayanmayan bu varlık, zorunlu bir varlık, yani Allah'tır.[444]

İmkân delili mümkün varlıklardan oluşan âlemin varlığını yokluğuna tercih edecek bir ilk sebebi veya müreccihi zorunlu görerek Allah'a ulaşır. Bu delil önermeler mantığına dökülerek şöyle ifade edilmiştir:

1. Âlem mümkünler topluluğudur.

2. Her mümkün var olabilmek için, varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihe muhtaçtır.

3. O halde, bu âlem de var olabilmek için varlığı zorunlu bir müreccihe muhtaçtır. O da Vacibü'l-Vücûd olan Yüce Allah'tır.[445]

---

443 Düzgün, *Allah-Âlem İlişkisi*, s.113.
444 Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.50.
445 Gölcük-Toprak, *Kelam*, s.133; Aydın, *Din Felsefesi*, s.52.

İmkân delili dayandığı temel önermeler bakımından, bir yönüyle, hudûs deliline benzerlik gösterirken, diğer yönüyle de ontolojik delilin en esaslı kavramları olan zorunlu (vâcib) ve zorunsuz (mümkün) varlık kavramlarından hareket eder.[446] İmkân delili, genellikle İslâm filozofları tarafından kullanıldığı için, filozofların delili olarak bilinir. Fârâbî ve İbn Sina bu filozofların başında gelmektedir. Ancak bu delil daha sonra kelâmcılar tarafından da sıklıkla kullanılmıştır. Bunlardan bazıları olarak Şehristânî, Taftâzânî, Seyyid Şerif el-Cürcânî ve F. Razi sayılabilir. Batı felsefesinde kozmolojik delilin bu tür formu St. Thomas'ın beş yolu içerisinde ele alınmış, özellikle bu yollardan üçüncüsü açıkça imkân delili olarak kurgulanmıştır. Daha sonra Leibniz tarafından 'yeter sebep' ilkesine dayalı olarak yeniden canlandırılmış ve klasik deliller arasındaki yerini almıştır.

Fârâbî ve İbn Sina'nın imkân delili için kullandıkları en temel kavramlar 'Vacibü'l-Vücûd' ve 'Mümkünül'l-Vücûd'dur.[447] Mümkün varlık kavramından hareketle imkân delilini kullanan Fârâbî, bütün varlığı ve oluşu bir ilk sebebe dayandırarak açıklamıştır. Daha önce ontolojik delil bahsinde ifade edildiği gibi, Fârâbî varlığı 'vâcip' ve 'mümkün' diye ikiye ayırır. Zorunlu (Vâcip) varlık özü itibariyle zorunlu olan, var olması ve varlığını devam ettirmesi için hiçbir sebebe muhtaç olmayandır. Onun varlığını bir an için yok farz etmek mantıkî imkânsızlığa yol açar. Fârâbî'ye göre, zorunlu varlık hakkında yokluktan söz edilemez ve onun varlığının hiçbir sebebi bulunmamaktadır.[448] Fârâbî'ye göre bu zorunlu varlık Allah'tır ve O, 'ilk sebep'tir.[449] Mümkün varlığa gelince o, özü itibariyle zorunlu olmayandır. Buna göre mümkün varlık, zorunlu varlığın tersine, zorunlu olmayıp sonradan var olandır. Mümkün varlığın yokluğunu bir an için düşünmek herhangi bir imkânsızlığa yol açmaz. Yani mümkün varlık hem var hem de yok olabilir. Onun var olmaması genel varlık düzeninde bir eksiklik sayılmaz. Mümkün varlık, varlığı kendisinden olmayıp, var olmak için başkasına ihtiyaç duyan varlıktır. Mümkün varlıkların sebepleri sonsuza kadar devam etmez. Zorunlu bir varlıkta son bulur.[450] Fârâbî'ye göre mümkün varlıkları var kılan ve kendi varlığı bir başka nedene dayanmayan bu zorunlu varlık, aynı zamanda 'ilk sebep' olan, Allah'tır.

---

446 Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.49.
447 Düzgün, *Allah-Âlem İlişkisi*, s.114.
448 Kaya, *Fârâbî*, s.154.
449 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s.13.
450 Kaya, *Fârâbî*, s.154.

Fârâbî'nin, Allah'ın "ilk sebep" niteliği ile ilgili görüşlerinin etkilerini İbn Sînâ düşüncesinde de görmek mümkündür. İbn Sînâ'da Allah'ın varlığını ispat hususunda imkân delilini kullanmaktadır. İbn Sînâ varlıkları *vacib* ve *mümkün* olarak ayırmaktadır. Ona göre var olanın varlık alanına çıkmasının bir sebebi ya vardır ya da yoktur. Eğer bir sebebi varsa, bu mümkün varlıktır. Bunu, ister o var olmadan önce zihinde farz edelim, istersek varlık halinde düşünelim, durum aynıdır. Çünkü varlığı mümkün olanın varlık alanına gelişi, kendisinden varlığın olurluluğunu (imkân) iptal etmez. Eğer var olmasının herhangi bir şekilde bir sebebi yoksa o, 'Varlığı Zorunlu' olandır. İbn Sînâ bu şekilde varlıkları açıkladıktan sonra imkân delilini oluşturur. Ona göre varlığı mümkün olan, varlık alanına ancak onun varlığını yokluğuna tercih eden bir sebep sayesinde gelebilir. Buna göre eğer varlık mümkün ise mutlaka varlığı zorunlu olanda son bulması gerekir. Çünkü bizzat mümkün olanların her biri bir illete muhtaçtır. Bu illetin gerek bir istikamette sonsuz olarak devam etmesi, gerek nihayetli de olsa devir yoluyla meydana gelmesi imkânsızdır. O halde mümkün varlıkların varlık alanına girmeleri ancak 'Varlığı Zorunlu' olana dayanır.[451] İbn Sînâ'ya göre mümkün varlıkları var haline getiren bu zorunlu varlık Allah'tır.

Daha önce de belirtildiği gibi imkân delili, ilk önce filozoflar tarafından geliştirilip kullanılmış olmakla birlikte, daha sonra kelâmcılar tarafından da sıklıkla kullanılmıştır. İslâm dünyasında bu yolu tutanlara "filozof-kelâmcılar" denmektedir. Örneğin bunlardan Fahreddin Razî bu delili açıkça kullanmıştır. Yine İbn Rüşd, Eş'ari kelâmcılarından İmam Cüveynî'nin böyle bir delilinden bahsetmektedir. İbn Rüşd'ün, İmam Cüveynî'nin, "el- Akidetü'n-Nizâmiye" adlı eserinde gördüğü ve "*el-Keşf*"inde bahsettiği cevaz yahut imkân delili şöyledir: Bu delilin temeli şu iki öncüle dayanmaktadır:

1- Âlem, içinde bulunan her şeyle birlikte caiz ve mümkündür. Yani bu âlem şimdiki durumundan tamamen farklı bir şekilde bulunabilir. Örneğin; âlem şimdiki halinden daha başka bir şekilde veya cisimlerinin sayısı ve hareket yönleri olduğundan farklı olabilir. Hatta taş yukarıya, ateş de aşağıya doğru bir hareket içinde olabilir. Doğudan olan hareket batıdan, batıdan olan hareket ise doğudan olabilir.

---

451 İbn Sînâ, *Arş Risalesi,* s.641,642; İbn Sînâ, *Necât,* s.272; Ayrıca bkz. Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s.78.

2- Caiz ve mümkün muhdestir. Öyleyse onun da bir muhdisi vardır. Yani caiz ve mümkün olan iki şeyden birini diğerine tercih eden bir fâil vardır.[452]

Gazâli'de varlığı zorunlu ve mümkün varlık olarak ikiye ayırmıştır. Bu konuda o şöyle der: "Biz bu ayırımla şunu kastediyoruz: Her nesnenin varlığı, ya özünün dışında bir şeye bağlıdır ve bağlı olduğu şeyin yok olmasıyla yok olur; örneğin sandalyenin varlığı odun, marangoz, oturma ihtiyacı ve forma bağlıdır. Bu dört şeyden birinin yok olması, zaruri olarak sandalyenin yokluğunu gerektirir. Ya da zâtının varlığı kesinlikle başkasına bağlı değildir. Bu varlığın zatından başka her şey yok sayılsa yine de onun yokluğu gerekmez. Bu varlığın zâtı, varlığı için yeterlidir. Varlık birinci tanımlamaya göre mümkün, ikinci tanımlamaya göre, zorunlu olarak isimlendirilmiştir. Biz diyoruz ki: Varlığı başkasından olmayıp kendi zâtından olan, zorunlu varlıktır. Varlığı kendi zâtından olmayan varlık da; ya kendi nefsiyle mümteni'dir ve var olması hiçbir zaman mümkün değildir. Ya da kendi özünde mümkündür, özünde mümkün olan her şeyin -bir varlığı var ise- zorunlu olarak varlığı başkasına bağlıdır. Çünkü özü ile var olmuş olsaydı mümkün değil, zorunlu varlık olurdu."[453] Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi Gazâli'ye göre mümkün varlıkların var olmaları ancak zorunlu bir varlık sayesindedir. Varlıklar konusundaki bu ifadelerine rağmen, Allah'ı ispat hususunda Gazâli, imkân delilini kullanmamıştır. Gazâli filozofların kullandığı manada bir imkân delilini kabul etmemektedir. Çünkü ona göre filozoflar âlemin mümkün olduğunu söylemişler ama ona bir başlangıç da düşünmemişlerdir. Gazâli açısından bunun kabul edilir bir tarafı yoktur. Dolayısıyla o, hudûs delilini tercih etmiştir.

Eş'ari kelâmcılarından olan Fahrettin Razi ise bu delili açıkça kullanmış,[454] hatta imkân delilini, hudûs deliline tercih etmiştir. Fahreddin Razi bu konuda şöyle demektedir: "Müessire ihtiyaçlılığın nedeni, sonradan olma (hudûs) değil imkândır. Çünkü oluş varlığından sonradır. Varlık kâdirin olurluya/mümküne tesirinden sonradır. Kâdirin tesiri de olurlunun/mümkünün kâdire muhtaç olmasından sonradır. Mümkün de muhtaç olduğu nedenden sonradır. Eğer neden sonradan oluş (hudûs) olsaydı, bir nesnenin kendisinden dört mertebe geri olması gerekirdi."[455] Bu

452 İbn Rüşd, *el-Keşf,* s.112.
453 Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *Makâsıdu'l- Felâsife,* çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2002, s.158.
454 Razi'nin imkân delilinin ayrıntıları için bkz. Razi, *el-Muhassal*, *s.*147 vd.
455 Razi, *el-Muhassal*, s.XXII.

ifadelerden anlaşıldığı gibi, Razi imkân delilini hudûs deliline tercih etmektedir. Fakat o, hudûs delilini reddetmemekte, Allah'ın varlığını ispat hususunda hudûs deliline de yer vermektedir.

Netice olarak imkân deliline göre bu âlem, mümkündür. Âlemin bir mümkünler topluluğu olduğu anlaşıldığına göre, onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir mürecciha ihtiyaç duyacağı açıktır. Bu tercih edici sebebi yine âlemin içinde bulamayız. Çünkü bu durum teselsülü doğurur ki bu imkânsızdır. Öyleyse teselsül zincirinden kurtulmak ve âlemin varlığının mantıklı açıklamasını yapabilmek için, bu müreccihin âlemden farklı, varlığı zatından olan zorunlu bir varlık olması gerekir. O da Allah'tır.

İmkân deliline de çeşitli eleştiriler getirilmiştir. Bunlardan biri İbn Rüşd'ün yaptığı eleştiridir. O, eleştirisini öncelikle Cüveynî'nin delili üzerinden yapar. İbn Rüşd bu delilin iki öncül üzerine bina edildiğini ifade eder ve bu iki öncülü de eleştirir. Ona göre, "âlem, içinde bulunan her şeyle birlikte caiz ve mümkündür" şeklindeki birinci öncül hatabîdir. Bu öncülü açıklamak için kullanılan ifadeler gerçekle uyuşmamaktadır. Örneğin âlemdeki doğudan olan hareketin batıdan, batıdan olan hareketin ise doğudan olabilmesi gibi hususlar bilinen şeylere ve gerçeklere uygun değildir.[456]

Bu öncül ayrıca ilahi hikmete aykırı düşmekte, hatta onu ortadan kaldırmaktadır. Çünkü İbn Rüşd'e göre hikmet, bir şeyin sebeplerini bilmektir. Âlemdeki nedenleri bilmek, oradaki düzenin değişmez, sürekli ve zorunlu olmasına bağlıdır. Eğer bir şeyin mevcut hali üzere var olmasını gerektiren birtakım zaruri sebepler bulunmazsa, diğer şeyler bir yana, hikmet sahibi bir yaratıcının varlığına dair bilgi edinmek bile mümkün olmaz. Nitekim sanatla ilgili işlerin varlığı için zorunlu sebeplerin bulunmadığı yerde, sanattan ve sanatkâra nisbet edilen hikmetten söz etmek mümkün değildir. Örneğin insan fiillerinin rastgele herhangi bir organdan gerçekleşmesi mümkün olsa veya gözle görüldüğü gibi kulakla da görülebilse, o zaman hikmetten söz edilemez. Dolayısıyla böyle bir rastgeleliği kabul etmek, Allah'ın "hakîm" isminin iptal edilmesini gerektirir.[457] Kısaca İbn Rüşd'e göre, âlemin her şeyle birlikte caiz ve mümkün kabul edilmesi, âlemde görünür olan sebepliliği ortadan kaldırmakta ve her şeyin rastgele oluşabileceği şeklinde bir

---

456 İbn Rüşd, el-*Keşf*, s.112.
457 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.113.

düşünceye kapı aralamaktadır. Böyle bir durum ise her şeyi bir sebebe bağlı olarak yaratan Allah'ın hikmetini ortadan kaldırır.

"Caiz muhdestir" şeklindeki ikinci öncülün eleştirisine gelince, İbn Rüşd'e göre, bu da kendiliğinden açık olmayan bir mukaddimedir. İbn Rüşd bu konunun çözümü zor bir mesele olduğunu ve daha önce Eflatun ile Aristoteles arasında tartışıldığını belirtir. Bu konuda Platon, caiz olan bir şeyin ezeli olmasını kabul etmiş, Aristoteles ise bunu imkânsız görmüştür. İbn Rüşd'e göre Cüveynî bu öncülü aşağıdaki öncüllerle açıklamak istemiştir:

1- Caiz olan bir şey, mümkün olan iki vasfından birini öbürüne tercih yapan birine ihtiyaç duyar.

2- Bu muhassısın mutlaka irade sahibi olması şarttır.

3- İradeye dayalı olarak var olan şey hâdistir.[458]

İbn Rüşd, bu üç önermenin bazılarını doğru bulur. Ancak İbn Rüşd, "iradeden ancak muhdes bir muradın meydana geleceği" mukaddimesinin açık olmadığını savunur. Burada bilfiil irade ile bilkuvve irade ayrımı yapan İbn Rüşd'e göre, bilfiil irade hadis ise irade edilenin de hadis olması şarttır. Yine bilfiil irade ezeli ise irade edilen de ezeli olur.[459] Kısaca ona göre, kelamcılar iradeyi ezeli kabul etmekte, ancak irade edileni ise hâdis görmektedir. Bu durumda ise bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Yani ezeli bir iradeden, hâdis varlıkların nasıl meydana geldiği konusu açıklanmaya muhtaç bir husustur. Kelâmcılar irade hâdistir deyip, irade edilenin de mutlaka muhdes olması gerektiğini kabul etselerdi, bu kendileri açısından daha tutarlı ve doğru olurdu.

İbn Rüşd, bu delili savunan İbn Sînâ'yı da eleştirmiştir.[460] Onun eleştirisi, İbn Sînâ'nın mümkünleri ikiye ayırdıktan sonra ikincisini, "fâili itibariyle vacib (zorunlu), zatı itibariyle mümkün" şeklinde tarif etmesine yöneliktir. Ona göre bu anlayış oldukça yanlıştır. Çünkü zatı ve cevheri itibariyle mümkün olan bir şeyin, mümkünün tabiatı vacibin tabiatına dönüşmedikçe, fâili itibariyle zorunlu hale gelmesi imkânsızdır.

---

458 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.114,115.
459 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 115.
460 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 113,114.

2.3. Değişim Delili

Değişim delili âlemdeki ve içindeki varlıklarda görülen değişimden hareketle, kendisi değişmeyen ve her türlü eksiklikten uzak olan Yüce Yaratıcı'nın varlığına ulaşır. Mutlak kemal olan Yüce Yaratıcı'da bir değişme olması mümkün değildir. Değişme ve hareket; ancak eksik ve kusurlu, yani sonradan meydana gelen varlıklarda ortaya çıkar. Öyleyse âlemdeki değişim ve çeşitlilik, bütün bunların arkasındaki bir iradeye ve kudrete işaret etmektedir.[461]

Bilindiği gibi evrendeki nesneler hareket halinde olup, sürekli bir değişim ve oluşum içerisindedirler. Atom çekirdeğinden gök cisimlerinin işleyişine kadar bu hareketlilik ve değişim gözlenmektedir. Ancak nesnelerin hareketliliği ve değişik biçimler almaları kendiliğinden oluşamaz. Varlıklardaki bu güç, yani hareket edebilme ve değişme gücü, kendilerine hareketin ve değişmenin ötesinde olan bir Yüce Varlık tarafından verilmiştir. Dolayısıyla evrendeki hareketin ve değişimin arkasında bulunan, onlara bu gücü veren, Allah'tır.

Bazı İslam âlimleri âlemde gözlemlenen değişimlerden yararlanarak Allah'ın varlığına giden bir yol izlemişlerdir. Bunlardan biri olan Ebû Hanife, hudûs deliline çok yakın olan, âlemdeki değişimden hareketle Allah'ın varlığını delillendirmiştir. Bu konuda o, şöyle demiştir: "Bu âlem devamlı değişmektedir. Değişim ise bir değiştiricinin olmasını gerektirir. Nasıl ki boş olan bir arsa üzerinde yapılan muhkem bir bina, onu yapan bir ustanın varlığına delalet ederse; bu âlemin değişmesi de onu değiştiren, hükmünde galip bir değiştiricinin bulunduğuna delalet eder. O da Allah'tır."[462] Kısaca Ebu Hanife'ye göre, değişim ve dönüşümün olduğu gözlemlenen âlemin, ilim ve hikmet sahibi bir yaratıcı olmaksızın mevcudiyeti imkânsızdır.

Ebû Hanife'nin takipçisi olan Mâtürîdî değişim delilini kullanmıştır. Mâtürîdî âlemden ve onun içindeki değişimlerden yola çıkarak Allah'ın varlığını kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre, tabiatta iyilik, kötülük, büyüklük, küçüklük, güzellik, çirkinlik gibi birbirine zıt ve farklı oluşlar görülmektedir. Bütün bunlar âlemde birtakım değişikliklerin varlığını ortaya koyar. Değişiklik ve zeval ise âlemin yok olacağı ihtimalinin olduğunu göstermektedir. Yok olma ihtimali taşıyan bir şeyin ise

---

461 Düzgün, *Allah'a İman*, s.88.
462 Beyazîzade, *Ebû Hanife'nin İtikadi Görüşleri*, s.80.

kendiliğinden var olması veya kadîm olması mümkün değildir. Ayrıca değişim ve farklılaşma aynı zamanda bir şeyin başlangıcı olduğunu da gösterir.[463] O halde âlemdeki bu değişim ve farklılaşma, bütün bunları meydana getiren Yüce Allah'ın varlığını gösteren delillerdendir.

Ehl-i Sünnetin diğer büyük temsilcisi olan Eş'ari ise insandaki değişimden hareketle Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmıştır. Ona göre şu anda tam ve olgun bir varlık olan insan, başlangıçta bir damla meni parçası idi. Sonra bir kan pıhtısı haline geldi, daha sonra da et, kan ve kemikten oluşan bir insan oldu. İnsandaki bu değişmeleri insanın kendisinin yapması mümkün değildir. Çünkü gelişim halini tamamlamış bir insan bile kendisinde işitme, görme ve başka organlar var etme gücünde değildir. Olgun halinde bile bunları yapmaya gücü yetmeyen insanın, oluşum ve gelişiminin ilk dönemlerinde böyle bir güçte olması imkânsızdır. Aynı şekilde çocukluk, gençlik ve ihtiyarlık aşamalarından geçen insanın yeniden eski haline dönmesi imkânsızdır. O halde insanı halden hale çeviren bir değiştirici ve yönetici mevcuttur.[464] O da Allah'tır. Bu noktada Gazâli de âlemdeki değişimlerin kaynağına ısrarla dikkat çekmektedir. Ona göre âlemdeki bütün değişimler bir sebebe dayanmaktadır. Âlemdeki değişimin nedeni olarak bu sebepler görülse de nihai olarak bütün bu sebepleri ve değişimi yaratan aslında Allah'tır.[465]

Kur'an sürekli olarak, her şeyin varlığının, varlığa devam edişinin, sona erişinin ve yeniden hayata gelişinin sebebinin Allah olduğunu vurgulamaktadır: *"Allah sizi yaratan, sonra rızıklandıran, sonra öldüren ve sonra da diriltecek olandır."*[466] Yaratma, rızık verme başka bir ifadeyle varlığın devamını sağlama, öldürme ve yeniden diriltme ile etrafı örülü olan insan yaşamı, Allah'ı delillendirmenin hangi alanlar üzerinden temellendirilebileceğine işaret etmektedir. Bütün bu varoluş aşamalarının birbirinin devamı şeklinde planlanması, Allah'ın hakîm oluşuyla açıklanmaktadır. Zira hikmet, var edilenin varlığa devamını sağlamayı gerektirir, yok oluşa bırakılmasını değil. Onun için de kelâmcılar, âlemi açıklayan teorilerinde Allah'ın hakîm oluşuna yani her şeyi ince ayar planlayan hikmetine büyük vurgu yapmaktadırlar. Hikmetin olmadığı yerde sefehin yani

---

463 Mâtürîdî, *Kitabü't- Tevhid,* s.22.
464 Eş'ari, *Kitabu'l-Lum'a,* s.18.
465 Bolay, S. Hayri, Aristo Metafiziği İle Gazzâli Metafiziğinin Karşılaştırılması, MEB Yayınları, İstanbul, 1986, s.163.
466 *Rum* 30/40

plansız programsız iş yapmanın hâkim olacağını, bunun ise Allah için düşünülemeyeceğini belirtmektedirler.[467]

Sonuç olarak değişim ve dönüşüme konu olmayan kemal sahibi Yüce Yaratıcı meydana gelen bütün varlığın ilk yaratıcısıdır. Değişme ve dönüşüm; ancak eksik ve kusurlu varlıkların bir özelliğidir. Öyleyse varlıklardaki değişim olgusu bu değişime neden olan hareketin ilk noktası olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Varlıklar henüz yoklukta iken var olmayı kendi kendine irade edemeyeceğine ve buna güç yetiremeyeceğine göre bu varoluş Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşmiş demektir. Maddenin termodinamik kanununa göre sürekli yokluğa doğru gitmesi, evrenin sürekli genişlemesi, güneşin süratle tükenişe doğru yol alması gibi hâdiseler, bu varlık âleminin bir başlangıcı olduğunu ispatlamaktadır. Görülüyor ki, evrende sürekli bir hareket ve değişim söz konusudur. Bunların kendi başına veya tesadüfler sonucu olması mümkün değildir. Dolayısıyla evrendeki düzen, değişme ve gelişim Allah'ın varlığının delilidir.

3. Teleolojik Delil

Teleoloji terimi, Yunanca 'telos' ve 'logos' kelimelerinden gelir. Teleoloji terimi, Yunanca'da varılacak son nokta olarak "erek", "hedef" ya da "en son amaç-gaye" anlamındaki "telos" ile "bilgi", "bilim" anlamlarına gelen "logos" sözcüklerinden türetilmiştir. Bu kelimelerin birleşmesinden elde edilen teleoloji "gayebilim" veya "erekbilim" anlamını kazanır. Kavram Latince "finis" (gaye) teriminden türetilen finalizm ile de yakından ilgilidir. Teleoloji, genel olarak "evreni amaçlarla araçlar arasında bir ilişkiler dizgesi" olarak gören tüm yaklaşımlara verilen isimdir.[468] Teleolojik delil doğadaki düzeni gözlemleyerek, bu düzenin arkasında bir gaye/amaç olduğu düşüncesinden hareketle, bu düzenin ve gayeliliğin kaynağı olan bilinçli bir "Düzenleyici"yi, yani Allah'ın varlığını kanıtlamayı gaye edinen delildir. Bu delil evrendeki düzen, güzellik ve gayeliliğe dikkat çekerek, bir takım akıl yürütmelerle Allah'ın varlığı sonucuna gider.

---

467 Düzgün, *Allah'a İman*, s.89.

468 Pecorino, Philip A., *The Teleological Argument* in *Introduction to Philosophy, 3. Bölüm*, http://www.qcc.cuny.edu/socialSciences/ppecorino/INTRO_TEXT/CONTENTS.htm ; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.65; Güçlü-Uzun, *Felsefe Sözlüğü*, s.1413; Kutluer, İlhan, *Gâiyyet*, DİA, c.13, İstanbul, 1996, s.292; Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.55,56.

Teleolojik delil, “varlığın üzerine kurulduğu düzen, mükemmel işleyen sistem, ince ayarlara dayanan işleyiş tarzı; bir tesadüfün eseri olarak görülemez,” kabulüne dayanmaktadır. Hikmet, takdir, itkân ve inâyet delili olarak da adlandırılan bu delilin[469] İslam düşüncesindeki adı genel olarak ‘gaye ve nizam’ delilidir. Bu tabirde geçen gaye (amaç); bir şeyin varlığında fayda, maksat ve hikmet var olması düşünülen nokta ve netice anlamlarını taşır. Nizam (düzen) ise, evrende cereyan eden bütün doğal olguların basit doğa yasalarına uyuyor olması demektir.[470] Ayrıca İslam literatüründe teleolojinin karşılığı olarak “ilmü’l-gâye” tamlaması da kullanmıştır. Fakat gayelerin araştırılmasını konu edinen teleoloji, bir metafizik disiplinin adı olarak gâiyyet[*] kavramından daha kapsamlı bir terim olup sebeplilik, nizam, hikmet ve inâyet kavramlarını da ihtiva etmektedir.[471]

A posteriori karakterli olan ve sıradan insanın bile anlayabileceği kavram, terim ve argümanları kullanan ‘teleolojik delil’ Allah’ın varlığını ispatlamak için ileri sürülen en açık ve anlaşılır kanıttır. Kolay anlaşılması ve kendiliğinden kabul görmesi nedeniyle bu kanıt daima teistik argümanların en popüleri olmuştur. Malzemesini duyular dünyasından alan bu delil, hem halkı/avamı hem de bilginleri tatmin edici mahiyettedir.[472] İslâm düşüncesinde gaye ve nizam, ihtira veya hikmet ve inâyet delili olarak bilinen teleolojik delil, evrende gözlenen düzenin kendiliğinden meydana gelemeyeceği esasına dayanır. Bu delile göre, evrenin varlığı, düzenli ve uyumlu işleyişi, estetik görünümü ve bozulmadan varlığına devam etmesi, bunun sonsuz kudret sahibi ve bilinçli ilâhî bir varlığa bağlanması halinde mümkündür.[473] Teleolojik delilin mantık örgüsü genel olarak şu basamaklardan oluşmaktadır:

1- Evrende varlıklarını gözlemlediğimiz her şeyde bir düzen görmekteyiz. Yahut en azından bir düzenin varlığını gösteren birtakım işaretler bulmakta ve düzenin, düzensizlikten daha çok olduğuna hükmetmekteyiz.

---

469 Düzgün, *Allah’a İman*, s.87.
470 Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.56.
* Gâiyyet, sözlükte “son uç, nihaî nokta, zirve, ideal örnek” gibi anlamlara gelen gaye kelimesinden türetilmiş olup varlık düzeninin mutlaka belli bir gayeyi gerçekleştirme esasına dayandığını, evrende tesadüf ve saçmadan söz edilemeyeceğini ileri süren felsefî- kelâmî doktrinler için kullanılan bir terimdir. Türkçe’de gayelilik ve erekbilim. Batı dillerinde finalite (Fr. finalite, İng. finality, Alm. Finalitât) kelimesiyle karşılanmıştır. Bkz. Kutluer, *“Gâiyyet”*, c.13, s.292.
471 Kutluer, *Gâiyyet*, c.13, s.292.
472 Hick, *Tanrı İnancının Temelleri*, s.218; Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı*, s.141.
473 Özervarlı, *İsbat-ı Vacib*, c.22, s.495.

2- Varlıklarda gözlemlenen bu düzen belli gayelere hizmet etmekte, evrende hayatın devamını sağlamaktadır.

3- Varlıklardaki düzen ve gaye kendi kendine ortaya çıkamaz. Yani varlıklar kendi kendilerine bir düzen ve gaye seçme imkânına sahip değildir. Hele çeşitli varlık seviyelerinde bulunan şeylerin bir araya gelmeleri, birtakım alt sistemler oluşturmaları ve alt sistemlerin, sonunda âlem gibi adeta "organik" bir bütün meydana getirmeleri, ne teker teker var olanların ne de tesadüflerin başarabilecekleri bir şeydir.

4- Bu durumda, evrene bu nizam ve gayeyi veren ilim, kudret, irade ve inâyet sahibi bir varlığın bulunması gerekir. İşte bu varlık Allah'tır.[474]

Batı felsefesinde teleolojik delilin tarihi kökleri İlkçağda Platona kadar gitmektedir. Platon "*Timaios*" isimli eserinde evrendeki düzenden bahseder.[475] Aristoteles de dört sebep teorisinde, gâye sebep görüşüyle her canlıda bir gâyenin olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde Cicero (MÖ 106-43) *De Natura Deorum* (*On The Nature of The Gods*) adlı eserinde, gökyüzünün ve yıldızların durumunun ilâhî varlık adına bir delil olabileceğini söylemiştir.[476] Daha sonra Ortaçağda St. Thomas Aquinas'ın *Summa Theologica*'sında beş ispat metodundan biri olarak zikredilmesine rağmen, asıl ifadesini William Paley'in (1743-1805) *Natural Theology* (1802) isimli eserinde bulmuştur. Ardından bu delil, özellikle Hume ve Kant tarafından yöneltilen eleştiriler neticesinde zayıflamış görünse bile, 19. ve 20. yüzyılda tabii bilimlerin gelişmesi sonucu, Frederick R. Tennant ve Swinburne gibi çağdaş düşünürler tarafından yeniden ve kuvvetli bir şekilde canlandırılmıştır.[477] Ayrıca bu delil günümüzde; 'insancı ilke' (Anthropic Principle), 'tasarım kanıtı' (Design Argument) ve 'ince/hassas ayar delili' (Fine-Tuning) gibi değişik şekillerde, teist düşünürler tarafından, Allah'ın varlığını ispat için kullanılmaktadır. Teleolojik delilin bu çağdaş versiyonları III. bölümde ele alınacaktır.

İslâm düşünürleri de, daha önce belirttiğimiz gibi, gaye ve nizam veya ilmü'l-gâye, ihtira, hikmet ve inâyet gibi çeşitli isimlendirmelerle bu delili kullanmışlar ve

---

474 Aydın, *Din Felsefesi*, s.62,63.
475 Zeyl, Donald, "*Plato's Timaeus*", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/plato-timaeus/
476 Davies, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1993, s.94.
477 Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar*, s.85.

Allah'ın varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır. Bunun için genellikle iki yol takip etmişlerdir. İlk olarak evrende görülen nizamdan hareketle Allah'ın varlığına ve O'nun sıfatlarına ulaşmışlardır. İkinci olarak ise Allah'ın varlığı ve sıfatlarından hareket ederek evrendeki düzen, gaye, güzellik, hikmet gibi konuları açıklamışlardır. Kindi, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâli ve İbn Rüşd gibi düşünürler Allah'ın inâyetini, adaletini, cömertliğini ve güzelliğini anlatırken sözü evrenin yapısına getirmiş ve görüşlerini bu yolla dile getirmişlerdir.[478] Biz burada teleolojik delilin önce Batı felsefesindeki görünümüne, daha sonra İslam düşüncesindeki ele alınışına değineceğiz.

Teleolojik delilin ilk versiyonlarını İlkçağın iki büyük filozofu Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinde görmek mümkündür. Platon "*Timaios*" ve "*Yasalar*" adlı eserlerinde evrendeki görünen düzenden bahsetmektedir. Ona göre evrendeki bu düzen kendiliğinden oluşmamıştır. Her şeyi bir amaçla yapan bir düzenleyici bulunmaktadır. Platon, yeryüzü, güneş ve yıldızlar ile birlikte evrenin tamamının ve yeryüzünde aylar, mevsimler ve yıllar gibi zaman dilimlerinin şaşmaz bir düzen sergilediğini belirtmektedir. O halde evrenin bu düzeninden sorumlu bir varlık olmalıdır.[479] Platon'a göre, evrendeki görünen bu düzen tesadüfî değil tam aksine ilahi bir ustanın el işidir.[480] Ona göre evreni kaos durumundan çıkarıp düzenli hale getiren Tanrı'dır. Platon bu düşüncesini şöyle ifade etmektedir: "Tanrı her şeyin elden geldiğince iyi olmasını, kötü olmamasını istediğinden, devinimsiz olmayan, kuralsız düzensiz bir devinim içinde olan, gözle görünen şeylerin bütününü aldı; düzenin her bakımdan daha iyi olduğunu düşünerek onu düzensizlikten düzene soktu."[481] Görüldüğü gibi Platon, evrendeki ve tüm maddedeki düzenin kaynağının Tanrı (Demiourgos) olduğunu savunmaktadır.

Teleolojik delilin izlerini Aristoteles'in eserlerinde de görmek mümkündür. Aristoteles evrendeki ve gök cisimlerindeki düzenli hareketlerin araştırılmasının bizi düzenleyici bir Varlık'ın mevcudiyeti fikrine götürebileceğini söyler. O, *Felsefe Üzerine* adlı diyalogunda bunu ifade etmiştir. Aristoteles bu diyalogunda "yerin ve denizlerin güzelliğini, yıldızlı semanın ihtişamını seyreden ve bu gördükleri

---

478 Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm*, s.166.
479 Platon, *Yasalar*, c.2, s.119.
480 Zeyl, *Plato's Timaeus*, http://plato.stanford.edu/entries/plato-timaeus/
481 *Platon, Timaios*, s.30.

şeylerden, bütün bu büyük eserlerin Tanrı'dan çıktıkları sonucunu çıkaran bir insan ırkını tasvir eder."[482] Aristoteles evrende meydana gelen her olayın fâil (muharrik), maddî, formel (sûrî), ve gâi (ereksel) şeklinde dört sebebi (dört neden teorisi) olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bu sebepler içinde gâye sebebin ayrı bir önemi vardır. O, evrendeki gâyeliliğe dikkat çekmekte ve onsuz varoluşu açıklamanın eksik kalacağını düşünmektedir. Aristoteles, *Fizik* adlı eserinde âlemde bir gâiyyetin olmadığını ileri süren Empedokles'e karşı gâiyyetin tabiata hâkim olduğunu ispatlamaya çalışır.[483] Aristoteles'e göre evren her şeyin birbiriyle karşılıklı ilişkiler içinde olduğu ve bu ilişkilerin bir gâyeye göre düzenlendiği ev gibidir. Bütün varlıklar tabiatları elverdiğince bu bütünün iyi düzenine katılırlar. Bütüne ait bu iyinin ilkesi de Tanrı'dır.[484] Kısaca Aristoteles'e göre, evrende bir düzen vardır ve tabiatın bütün işleyişi de bir gâyeye yöneliktir. Bu düzen ve gâyelilik Tanrı'yı işaret etmektedir.

Ortaçağ Hıristiyan felsefesinde teleolojik delili Tanrı'nın varlığını ispat için sistemli olarak kullananların başında Thomas Aquinas gelmektedir. O, '*Summa Theologica*' adlı eserinde bu delili, 'beş yol' olarak anılan kanıtlarının beşincisi olarak kullanır. Aquinas, beşinci yolda, evrenin düzenli tarzda idaresinden hareketle Tanrı'nın varlığını ortaya koyar. Onun beşinci yolu şu şekildedir: Beşinci yol, dünyanın yönetiminden çıkartılır. Tabii varlıklar gibi, bilgiden yoksun olan şeylerin bir amaca göre hareket ettiklerini görmekteyiz. Bu onların sürekli veya çok sık aynı şekilde en iyi sonucu elde etmek için eylemde bulunmalarından anlaşılır. Açıktır ki, onların bu amaçlarını gerçekleştirmeleri tesadüfî değil, bir düzen sonucudur. Bilgi ve zekâ sahibi olmayan bir varlık tarafından yönlendirilmeksizin zekâdan yoksun hiçbir varlık bir amaca göre yönelemez. Örneğin ok bir ok atıcısını gerektirir. Öyleyse doğadaki her şeyi kendi amacına doğru yönlendiren akıl sahibi bir varlık vardır. Biz buna Tanrı diyoruz.[485] Görüldüğü gibi beşinci yol açıkça teleolojik delildir. Aquinas bu delilinde, doğada açık bir biçimde gözlenen gâyelilik olgusundan hareketle zekâ sahibi olmayan bu varlıkların kendiliklerinden gâye edinemeyeceğini, öyleyse onlara bu gâyeyi veren bir Tanrı'nın olduğunu söyler.

---

482 Aristoteles, *Metafizik*, s.66.
483 Aristoteles, *Fizik*, s.59-83; Dört neden teorisi için ayrıca bkz. Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, s.256-259.
484 Kutluer, *Gâiyyet*, c.13, s.293.
485Aquinas, *Summa Theologica*, s.28; http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.FP_Q2_A3.html veya http://www.ccel.org/ccel/aquinas/nature_grace.vi.ii.iii.html;

Teleolojik delilin modern dönemdeki en meşhur ifadesi William Paley (1743-1805) tarafından yazılan *Natural Theology* (1802) adlı eserde yer almıştır. Paley'in saat örneği teleolojik kanıtın özünü ifade etmektedir. Paley'e göre, bir çalılıkta yürürken ayağıma bir taş parçasının takıldığını var saydığımızda, onun nasıl olup da oraya geldiği sorusuna bu taşın tesadüfen ve her zaman orada bulunduğu şeklinde cevap verebilirim. Fakat yerde bir saat bulursam, taşla ilgili düşündüğüm önceki şeyleri onun için düşünemem. Çünkü saati incelediğimde onun çarktan, dişliden, yaylardan ve zemberek gibi çeşitli parçalardan oluştuğunu ve bunların bir amaç için birleştirildiğini görürüz. Bu parçaların hepsi hareket meydana getirecek tarzda şekillendirilmiş ve ayarlanmış, o hareket de günün saatine işaret edecek şekilde düzenlenmiştir. Eğer onlardan her hangi biri farklı biçimde şekillendirilmiş veya yerleştirildikleri düzenden başka bir tarzda yerleştirilmiş olsalar bu durumda saatin işlevi tamamen engellenmiş olacaktır. Bunu görünce, bu saati bir amaç doğrultusunda bir tasarıma göre yapan akıllı bir usta vardır, demekten kendimizi alamayız.[486]

Paley daha sonra bu saat benzetmesinden yola çıkarak doğanın ve içindeki canlıların daha karmaşık bir mekanizma olduğunu ve herhangi bir saat gibi tasarlandığını iddia etmektedir. Ona göre, evrenin yapısı, gökyüzündeki gezegenlerin rotaları, yeryüzündeki mevsimlerin düzenli işleyişi, canlı organizmanın her bir parçasının karmaşık yapısı ve karşılıklı uyumu, bütün bunların hepsi bir düzenin varlığını haber vermektedir.[487] Paley ayrıca o zamana kadarki bilimsel gelişmeleri de bu düzenin tesadüf eseri olamayacağını delillendirmek için kullanır. Sonuç olarak Paley'e göre saatin ustasına delaleti açık olduğu gibi, doğadaki bu düzen de onu düzenleyen bir ustaya, yani Tanrı'ya açıkça delalet eder.

Görüldüğü gibi bu delil âlemdeki ve içindeki varlıklardaki muhteşem düzenden hareketle bir düzenleyiciye, yani Tanrı'ya ulaşma kanıtıdır. Diğer deliller arasında en açık ve anlaşılır bir delil olmasına rağmen çeşitli eleştirilere uğramıştır. Düzen delilinin klasik eleştirisine David Hume'un *Dialogues Cancerning Natural Religion* adlı eserinde rastlanır. Hume'un kitabı Paley'inkinden yirmi üç sene önce, yani 1779 yılında yayınlanmıştır. Fakat Paley kendi kitabında Hume'un eleştirilerinden hiç

---

486 Paley, William, *Natural Theology*, çev. Cafer S. Yaran, Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi, Etüt Yayınları, Samsun, 1997, s.79.
487 Hick, *Tanrı İnancının Temelleri*, s.219.

bahsetmemiştir.[488] Buna rağmen az sonra bahsedeceğimiz Hume'un eleştirileri Paley'in delili için de geçerli sayılabilir. Hume'un bu delile yönelik eleştirileri, daha sonra Kant'ın eleştirileriyle birlikte, Tanrı'sız bir evren yorumu yönünde çağdaş ateizm için bir çıkış noktası oluşturmaktadır. Hume'un eleştirileri genel olarak şöyledir;

1- Hume teleolojik delili öncelikle mukayesenin zayıflığı açısından eleştirir. Hume'a göre, bu delili kullanarak Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışanlar, insan yapıtlarıyla evrenin yapısını mukayese etmektedir. Ona göre bu mukayesenin temeli tecrübedir. Fakat bizim fikirlerimiz tecrübelerimizden öteye gidemez. Hume'a göre bir bina gördüğümüz zaman, bundan bir mimarın olduğu çıkarımını yapmak doğrudur; ama bu, bizim benzer nitelikte birçok tecrübemiz olmasındandır. Bir dünyadan bir dünya yaratıcısını çıkarsamaksa geçerli değildir, çünkü bizim hiçbir dünya yaratılışı tecrübemiz yoktur. Dolayısıyla biricik bir sonuçtan (dünyadan) biricik bir neden (Tanrı) çıkarsama kanıtlaması geçersizdir.[489]

2- Böyle bir analojinin doğru olduğu bir an için varsayılsa bile, evrenin düzeni başka biçimlerde de açıklanabilir ve bu durumda teistik iddialar zayıflamış olur.

3- Kötülükler ve düzensizlikler bulunması nedeniyle mükemmel olmayan bir doğadan nasıl olurda mutlak iyi olan Tanrı'nın varlığı çıkarılabilir?

4- Bahsedilen bu itirazlara cevap verilse bile sonuçta teistik iddialar işe yaramayacaktır. Çünkü teleolojik delil tecrübemizi hayatımızın veya bu dünyanın ötesinde bilmediğimiz bir alana götürememektedir. Örneğin, dini hayatımızla ilgili olarak dua edene cevap verme, ölümden sonraki hayat, mükâfatlar ve cezalar gibi konularda daha fazla bilgi verememektedir.[490]

5- Bizler dünyanın ilahi bir düzenleyicisi bulunduğu sonucuna varsak bile bunun Yahudilik ve Hıristiyanlık geleneğinde her şeyi bilen, iyilik sahibi ve her şeye gücü yeten Tanrı olduğunu söyleyemeyiz.[491]

Teleolojik delile bir diğer önemli eleştiri de Kant'tan gelmiştir. Kant, öncelikle bu delile büyük saygıyla yaklaşmış, onun en eski, en açık ve insan aklına en uygun delil olduğunu söylemiştir. Ayrıca Kant, doğa incelemelerini teşvik ettiğini ve doğa

---

488 Hick, *Tanrı İnancının Temelleri*, s.220.
489 Hume, *Din Üstüne*, s.118,119; Hick, *a.g.m.*, s.221.
490 Mackie, John, *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God,* Clarendon Press, Oxford,1982, s.137.
491 Hick, *Tanrı İnancının Temelleri*, s.221.

bilgimizi genişlettiğini söyleyerek teleolojik delili diğer delillerden ayrı bir yere koymuştur.[492] Buna rağmen Kant'ın amacı "saf aklın" metafizik yapamayacağını göstermek olduğundan teleolojik delili eleştirmiştir. Kant'a göre, ne kadar güçlü görünürse görünsün bu delil, bir en yüksek varlığın, yani Tanrı'nın varoluşunu hiçbir zaman yalnız başına gösteremez.[493] Bu delil bize ancak evrenin bir mimarı olduğunu gösterebilir. Bundan daha ötesine geçerek evrenin bir yaratıcısı olduğunu ortaya koyamaz.[494] Çünkü Kant'a göre, teleolojik delil önce kozmolojik delile, nihai olarak da ontolojik delile dayanmaktadır.[495] Dolayısıyla kozmolojik ve ontolojik delile yapılan eleştiriler onun için de geçerlidir. Kant'ın teleolojik delille ilgili düşüncelerini şu şekilde özetlemek mümkündür;

1- Evrenin iyilik sahibi bir yaratıcısının olduğunu düşünmek, kendi içinde çelişen bir fikir değildir. Yine bu fikrin tecrübe tarafından da yanlış olduğu gösterilemez.

2- Evrendeki düzen ve ahenk, onun bir nizama bağlı olarak meydana geldiğini akla getirir.

3- Buna rağmen bu iddialar ispatlanamaz. Zira duyulur âlemin ötesinde olan Tanrı, insan için mümkün olan tecrübenin sınırları içine girmemektedir.

4- Bu durumda böyle bir varlığa inanmak, tamamen bir *iman* meselesi olmaktadır.[496]

Teleolojik delile yönelik bu ve benzeri eleştiriler daha sonra bazı düşünürlerce ateizme destek sağlayacak şekilde kullanılmıştır. Özellikle Hume'un eleştirileri, evrendeki var olan düzen hakkında, bir dış düzen koyucuya başvurmaksızın, evrenin içinde kalarak bir açıklama yapılabileceği fikrini ortaya çıkarmıştır. Daha sonra, birçok insana göre, Darwin bu fikrin ilmî açıdan oldukça makul açıklamasının yapılabileceğini göstermiştir. Onlara göre, Darwin, teleolojik delilin temel dayanaklarını söküp atmıştır ve onun evrim veya doğal seleksiyon (natural selection) teorisi bizlere canlı varlıkların ortaya çıkışıyla ilgili daha mantıklı ve somut bir açıklama sunmaktadır. Hâlbuki Darwin açıkça Tanrı'yı inkâr etmediği gibi teizmin

---

492 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 301.
493 Kant, *a.g.e.*, s. 302.
494 Kant, *a.g.e.*, s. 303.
495 Kant, *a.g.e.*, s. 304.
496 Aydın, *Din Felsefesi*, s.78.

teleolojik delilini ve ilgili açıklamalarını da şiddetle eleştiren bir tutum içerisinde olmamıştır.

Ateizm için kullanılan ve "Darwincilik" veya "evrim teorisi" diye adlandırılan görüşün temel tezi, bilindiği gibi, şudur: Düzen içinde bulunduğunu gördüğümüz bugünkü kompleks canlıların yapısı, çok uzun zaman alan bir evrim sürecinin sonucunda oluşmuştur. Kompleks canlı organizmaların gerisinde çok daha basit seviyede olan başka organizmalar bulunmaktadır. Bugün birçok özelliklere sahip kompleks canlıların var olması, onların baştan beri hep öyle olageldikleri anlamına gelmez. Söz konusu özellikler, doğal çevreye uyma çabasının, hayatta kalmak için verilen amansız savaşın ve doğal seleksiyon hâdisesinin neticesinde ve çok yavaş bir evrim süreci içinde oluşmuştur. Her canlı neslindeki fertler arasında küçük ve tesadüfî değişiklikler olmaktadır. Türler, her an devam eden yaşam mücadelesinde çevrelerine yeterli uyum sağlayamayan varlıkların zamanla yok olması ve nesillerini devam ettirememesi gibi çok basit bir nedenden dolayı, çevrelerine uyum bakımından görece etkin organizmalardır. Dolayısıyla "ayakta kalma mücadelesi" canlılarda çevreye daha fazla uyum sağlamaya yönelik bir baskı unsuru görevi görmektedir. Bu da basit bir yapıdan sürekli olarak daha karmaşık biçimlere doğru giden ve insanda zirveye ulaşan evrim sürecinin altındaki temel etkendir.[497] Bu anlayışa göre evrende ve canlılarda bir gâiyyet bulunmamaktadır. Gâiyyet gibi görünen şey, gerçekte ayakta kalma mücadelesi ve doğal seçilimden ibarettir. Ancak bu anlayış, teizmin, başta insan olmak üzere bütün canlı ve cansız varlığın, akıl ve irade sahibi bir kudret tarafından belli gâyelerle yaratıldığı tezine aykırıdır. Bununla birlikte yaratmanın bir süreç içinde gerçekleşebileceğini savunan görüşler de bulunmaktadır.

Bu eleştiriler teleolojik delili bir dönem zayıflatmış olsa da yeni bilimsel gelişmeleri de dikkate alan teist düşünürler son dönemde bu delili yeniden formüle ederek canlandırmıştır. Bu düşünürlerden biri olan Frederick R. Tennant, evrim eleştirilerini de göz önünde bulundurarak, teleolojik delili tekrar ele almış ve yeniden kurgulamıştır. Onun adaptasyon kavramı çerçevesinde savunduğu bu kozmik teleoloji şu altı çeşit uyumluluğu bir arada değerlendirir: (1) Düşünce ve nesnelerin, tabiat ile bilginin uyumu; (2) Organizmaların çevrelerine uyumu; (3) Fizik âlemin

---

497 Hick, *Tanrı İnancının Temelleri,* s.220,221.

canlılığı temin edecek ve sürdürecek tarzdaki uyumu; (4) Tabiattaki estetik uyum; (5) Tabiatın aklî ve ahlâkî hayatı mümkün kılacak şekilde tanzim edilmiş uyumu; (6) Bu beş uyumun birbirini karşılıklı olarak güçlendiren uyumu. Tennant'a göre evrende bulunan bu uyumlar ayrı ayrı ele alındığında tabiatüstü bir varlığa başvurmadan da açıklanabilir. Fakat onları birlikte değerlendirdiğimizde, muhteşem canlı yaşam ile insan zekâsı ve kişiliği üretmek için kompleks bir evrenin düzenlendiği şeklindeki teistik fikir oldukça makul ve mantıklı görünmektedir. Bu da bizi Tanrı'nın varlığına götürmektedir.[498]

Yine zamanımızın önemli teist düşünürlerinden Swinburne bu delili güçlü şekilde savunmakta, Hume'un eleştirilerine ve benzer eleştirilere bilimsel gelişmeler ışığında, bilimin verilerini kullanarak ciddi cevaplar vermektedir. Swinburne evrendeki düzene dikkat çekerken zamansal ve mekansal açısından gerçekleşen iki düzenden söz etmektedir. Düzenli bir şehir veya bir kütüphanede kitapların yazarların adına göre alfabetik şekilde düzenlenmiş olması mekansal düzen örneğidir. Zamansal düzen örneği ise nesnelerin tabiat kanunlarına göre düzenli hareket etmeleri ve birbiri ardına gelmeleridir. Swinburne'e göre çalışan bir otomobilde iki düzen birlikte bulunur. Benzer şekilde tabiattaki canlı hayvan ve bitkiler de her iki düzen şeklini birlikte sergilemektedir. Swinburne'e göre 18. yüzyıl düşünürleri genellikle mekansal düzene önem vermişler ve buradan hareketle Tanrı'yı delillendirmişlerdir. Ancak Darwin'in evrim teorisi bu anlayışı sarsmış ve zayıflatmıştır. Ona göre, evrim teorisi mekansal düzenin nedenlerini açıklayabilir. Örneğin canlı varlıkların nasıl ortaya çıktıklarını ve nasıl geliştiklerini açıklayabilir. Bu nedenle mekansal düzen üzerinden delil inşa etmek sağlam değildir.

Swinburne'e göre, teleolojik delilin çok daha güçlü gözüken şekli zamansal düzen üzerine kurgulanan şeklidir. Biraz düşünen kimse evrendeki zamansal düzeni anlayacaktır. Art arda gelme düzenliliği, evrenin her yerinde bulunmaktadır. Basit tabiat kanunları neredeyse bütün birbiri ardından geliş olaylarını yönetirler. Bilim kitaplarından evrendeki her bir şeyin nasıl hareket ettiğinin kanunları öğrenilebilmektedir. Bu yasalar o kadar düzenlidir ki bilimsel kanunlar olarak formüle edilebilir ve geleceğe ait başarılı tahminler yapılabilir. Swinburne'e göre,

---

498 Hick, *Arguments for the Existence of God,* s.19-21; krş. Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İz Yayınları, İstanbul, 1996, s.170,171.

evren oldukça düzensiz de olabilirdi ama öyle olmadı, aksine oldukça düzenli bir haldedir. Bu düzenin, bizim onu öyle algılamamıza bağlı olduğu veya doğal seleksiyonda olduğu gibi tesadüflerin eseri olduğu şeklinde açıklamaları yapılabilir. Ancak Swinburne'e göre bu kabul edilemez. Çünkü bu zamansal düzen her yerde vardır ve bilim adamları ve sıradan insanlar buna dayanarak gelecekte de yasaların işleyeceğine güvenirler. Yani tesadüfen olmuş olsaydı bu yasaların sonra da böyle olacağı söylenemezdi. O halde bu düzenin bu haliyle niçin var olduğunun açıklaması yapılmalıdır. Ancak bu açıklamayı bilim yapamaz. Bilim bizlere doğa yasalarının fizik kanunlarına paralel biçimde nasıl çalıştığını söyleyebilir, nitekim yerçekimi kanununun varlığını haber vererek işleyişini açıklayabilir. Ancak doğadaki yasaların "niçin" var olduğunu ve "niçin" süreklilik arz ettiğini açıklayamaz. Yani Swinburne'e göre, düzenli bir evrenin varlığı ve bu evrenin işleyiş yasalarının bulunması bilimsel açıklamaların ötesindedir. Bu noktada bilimsel açıklama, durmakta, cevap verememektedir. Dolayısıyla bunun niçin böyle olduğu sorusunun cevabı olarak, bu düzenli evreni ve yasalarını sınırsız gücü, ilmi ve iradesi ile var yapan bir Tanrı fikrini kabul etmek gerekir.[499] Kısaca Swinburne'e göre, evrendeki düzenin neden var olduğunu, şuursuz olan maddenin düzenli ve kompleks bir evrene nasıl dönüştüğünü, bütün varlığın kendisine göre işlediği doğa yasalarının kaynağının ne olduğunu düşündüğümüzde, bütün bunların tesadüfen olamayacağını, aksine sonsuz güce, kudrete, bilgiye ve iradeye sahip olan Tanrı'nın eseri olduğunu anlarız.

Teleolojik delil İslami düşüncede de geniş bir şekilde ele alınmıştır. Bu delil İslâm kelâmı ve felsefesinde 'gâye ve nizâm delili' adıyla meşhurdur. İslâm düşünce tarihinde bu delil, Kur'an'la irtibatlı olarak, hikmet, itkân, inâyet, nizâm-ı âlem, illet-i gâiyye, ibdâ ve ihtirâ delili çerçevesinde ele alınmış ve Allah'ın varlığını ispat için kullanılmıştır. Bu delili kullanan Müslüman düşünürlerin ortak vurgusu, içerisindeki bütün varlıklarla birlikte belli bir gayeye göre düzenlenmiş bulunan bu evrenin, irade, hikmet ve kudret sahibi akıllı bir 'Varlık' tarafından yaratılmış olduğudur.

Her şeyden önce Müslüman düşünürleri bu delil üzerine düşünmeye sevk eden ana unsurun Kur'an ayetleri olduğu görülmektedir. Kur'an, evrendeki nizamı, her şeyi bir ölçüye göre yaratıp yöneten gücün varlığına ve birliğine bağlamaktadır.

499 Swinbume, *The Existence of God*, s.133vd.

Kur'ân-ı Kerîm'de, evrende bir nizamın bulunduğu, bu nizamın bir gayeye yönelik olduğu ve hiçbir şeyin boşuna yaratılmayıp bir hikmete dayalı olarak var edildiğinin vurgulanması, Müslüman düşünürlerin kullandığı nizam ve gaye delilinin çıkış noktasını ve temel zeminini oluşturmuştur. Kur'an'da yaratılışın bir gâiyyete dayandığı âlemde bir düzenin olduğu gerçeği pek çok ayette açık şekilde vurgulanır.[500] *"Yoksa sizi boş yere yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız"*[501] mealindeki âyette insanın yaratılışının bir gâye ve sonla ilgili olduğu belirtilirken, *"Biz göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık; bu inkâr edenlerin zannıdır"*[502] âyetinde gâye bu defa tamamıyla âlemin yaratılışıyla ilişkilendirilir. Aynı şekilde âlemde hiçbir düzensizliğin olmadığını ifade eden: *"O, yedi göğü tabaka tabaka yaratandır. Rahmân'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kere daha bak! Hiçbir çatlak (ve düzensizlik) görüyor musun?"*[503] ayeti ile her şeyin bir ölçü ve sistem içerisinde devam ettiğini vurgulayan Kur'an âyetlerinin[504] nizam deliline işaret ettiği görülmektedir.

Kur'an ayetlerinde vurgulanan âlemdeki gaye ve nizamdan hareketle Allah'ın varlığına ulaşma düşüncesi kelâmcılarda da vardır. Bunlardan biri olan Mâtürîdî, Allah'ın varlığını ve birliğini ispat noktasında evrendeki gâye ve düzenden söz etmektedir. Ona göre, kâinattaki her varlık, bir yaratıcının varlığını ve birliğini ispat edecek şekilde mükemmel bir hikmet ve kesintisiz bir düzen ortaya koymaktadır.[505] Mâtürîdî, Allah'ın her şeyi bir hikmet üzere yarattığını vurgular. Hikmet her şeyi yerli yerine koymaktır.[506] Allah'ın filleri hikmetten uzak değildir. Mâtürîdî'ye göre bir fiilin hikmetten uzak kalması için ya hikmetin bilinmemesi ya da hikmet gözetildiği zaman başka bir yararın kaybedilmesi gibi durumların olması gerekir. Allah Teâlâ sonsuz ilim sahibi olduğuna ve bütün eksikliklerden münezzeh bulunduğuna göre, O'nun fiillerinin hikmetsiz olması söz konusu değildir.[507]

Mâtürîdî âlemdeki düzenden hareketle Allah'ın varlığına delil getirir. Bu konuda o, şöyle demektedir: "Tabiatta gözlenebilen her şeyde mutlaka akıllara hayret

---

500 *Bakara* 2/164*; Casiye* 45/4-6; *Naziat* 79/27-33; *Abese* 80/24-32; *Gaşiye* 88/17-21.
501 *Mü'minûn* 23/115.
502 *Sâd* 38/27
503 *Mülk* 67/3
504 *Ra'd* 13/8; *Furkan* 25/2
505 Kutluer, *Gâiyyet*, c.13, s.294.
506 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.124.
507 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 123.

veren bir hikmet ve yaratıcısına sanatkârane bir işaret bulunmaktadır. Düşünürler bunun iç yüzünü anlamaktan ve yapısının düzenini açıklamaktan aciz kalmaktadırlar. Her bir düşünür, sahip olduğu bunca hikmet ve bilgiye rağmen bunun mahiyetine akıl erdiremediğinin farkındadır. Bu ve benzeri zaruretler kâinata ait fevkaladeliklerin mucit ve yaratıcısının hikmetini delillendirmektedir."[508] Kısaca Mâtürîdî'ye göre, âlemde ve içindeki her varlıkta mükemmel bir düzen bulunmaktadır. Bütün bunlar ilimsiz ve hikmetsiz bir şekilde kendiliğinden olamaz. O halde tüm bunlar haricî bir âlim ve hikmet sahibi yaratıcının eseridir. O da yüce Allah'tır. Ayrıca ona göre, evrendeki düzen, uyum ve mükemmellik, ilim ve hikmet sahibi olan Allah'ın bir olduğunun delilidir. Çünkü Allah'ın birden fazla olması evrendeki bu düzenin bozulmasına neden olacaktır.

İmam Eş'ari, insanın yapısındaki ve gök cisimlerindeki düzen ve mükemmellikten hareketle ilim ve hikmet sahibi bir yaratıcının varlığını delillendirir. Ona göre, yerli yerince olan (muhkem) fiiller, ancak hikmetle iş yapan bir âlimin eseridir. Sanatkâr olmayan ve bilgisiz birisinin atlası işleyip süslemesi ve sanatın inceliklerini uygulaması mümkün değildir. Yine Eş'ari'ye göre, insanın işitme, görme, yeme, içme ve diğer kısımları ile tam ve mükemmel olması ile içinde güneş, ay, yıldızlar ve yörüngeleri olan feleğin varlığı, yani bunlardaki mükemmel düzen ve işleyiş hikmetli iş yapan âlim bir Yaratıcı'ya delalet eder.[509]

Nizam delilini Eş'arî kelâmcılarından Bâkıllânî de kullanmıştır. Ona göre belirli bir düzen içindeki fiiller ancak âlim bir fâilden ortaya çıkabilir. Çeşitli el sanatlarında yalnızca belli bir bilgi ve maharetin eseri olarak ürün verilebilir. Allah'ın mükemmel uyum içindeki eserleri ise O'nun yaratıcı fiilini ve âlim olduğunu kesin şekilde ispatlar. Yine ilk devir Eş'arî kelâmcılarından Cüveynî de bu delili kullanmıştır. Cüveynî yaratılıştaki uyum, düzen ve mükemmelliğin âlim bir yaratıcıya delâlet ettiğini belirtir. Bununla birlikte ilk devir Eş'arîliğinde, Mu'tezile'ye karşı geliştirilen red tavrının bir sonucu olarak, Allah'ın fiillerini kesinlikle bir gaî illet sebebiyle yahut hikmet gereği işlemediği savunulmuştur.[510]

---

508 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s.30.
509 Eş'ari, *el-Luma*, s.24.
http://www.archive.org/stream/rodoud_Ach3ariya2/loma3?ui=embed#page/n23/mode/1up
510 Kutluer, *Gâiyyet*, c.13, s.294; Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s.161.

Buna göre ilâhî irade hiçbir gerek ve gerekçeye dayanmayan mutlak hürriyet içerisinde eylemde bulunur.

Evrendeki düzen ve mükemmelliğe dikkat çekerek, bütün bunların hikmetle iş yapan Allah'ın eseri olduğunu vurgulayan bir diğer Eş'arî kelamcısı Gazâli'dir. O, Allah'ın bu âlemi sonsuz ilmi ve hikmeti çerçevesinde kusursuz olarak ve adalete uygun biçimde yarattığını söyler. Ona göre insanlar, Allah'ın gökte ve yerde yarattığı her şeye dönüp baksalar, bunları uzun uzun inceleseler, onlarda herhangi bir uygunsuzluk ve düzensizlik göremezler. Bu âlemdeki her şey hak düzene göredir ve her şey olması gerektiği gibi ve olması gerektiği ölçüdedir. Dolayısıyla bundan daha güzel ve daha mükemmel olan herhangi bir şey yoktur.[511] Gazâli ayrıca ilahi hikmete vurgu yapmıştır. Ona göre Allah'ın yaratmış olduğu her şeyde bir hikmet vardır, çünkü Allah boş ve anlamsız hiçbir şey yapmaz. İlâhî hikmet âlemdeki sebeplilik, düzenlilik ve gayeliliğin ilkesidir; hikmet ise sebepleri düzenleyip müsebbebâta tevcih etmektir; dolayısıyla sebeplerin sebebi olan Allah mutlak hakemdir, yani hikmetle hükmedicidir.[512] Gazâli âlemdeki gâyeliliğe de dikkat çekmiştir. Ona göre âlem, sanki tek bir kişi gibidir ve belli bir gâyeye göre düzenlenmiştir. Nitekim birçok organı bulunmasına rağmen insan bir bütün ve tek bir organizmadır. Organizmayı oluşturan organlar nasıl bu yapıyı yöneten kişinin gâyesini gerçekleştirecek şekilde düzenlenmişse âlem de belli bir amacı gerçekleştirecek şekilde düzenlenmiştir. Bu amaç, ilâhî cömertliğin gereği olarak imkân dâhilindeki en hayırlı gâyenin gerçekleşmesinden ibarettir.[513]

Gazâli, Allah'ın varlığını ispatta gaye ve nizam fikrine büyük önem vermiştir. Bu konuda o, tutulması gereken ilk yolun Kur'an yolu olduğunu belirtir ve âlemdeki nizamı gösteren ayetlerden[514] örnekler verir. Ona göre azıcık akıl sahibi olan bile, bu ayetlerin mânâlarını, yer ve göklerin bu olağanüstü yaratılışlarını, bütün hayvanlarla bitkilerin böyle muntazam bir şekilde varlıklarını düşünürse, bu acâib emrin ve bu sağlam nizâmın kendiliğinden olmayıp, bunları yaratıp yöneten bir Yaratıcı'ya ihtiyaçları olduğunda asla şüphe etmez. Hatta insan fıtratı, bütün bu varlıkların O

---

511 Gazâli, *İhyâ'u Ulumi'd-Din,* c. 4, s.474; Ormsby, *İlâhî Âdâlet Sorunu,* s.50.
512 Kutluer, *Gâiyyet,* c.13, s.294.
513 Kutluer, *a.g.m.,* c.13, s.294.
514 *Bakara* 2/164; *Nuh* 71/15-18; *Vâkı'a* 56/58-73.

Yaratıcı'nın emri altında olduklarını tereddütsüz kabul eder.[515] Kısaca Gazâli'ye göre, tüm âlem ve içindeki varlıklar insan aklını hayrette bırakacak kadar olağanüstü bir düzen içerisindedir. Bu ise yüce bir kudrete delâlet etmektedir. O da Allah'tır.

İslam kelam ekollerinden Mu'tezile'nin gaye ve nizam konusuna yaklaşımı 'aslah'[516] düşüncesi çerçevesinde gelişmiştir. Allah'ın en faydalı olanı yaratmasının vacip olduğunu savunan Mu'tezile, bu fikri inâyet ve maslahat kavramlarıyla da ilişkilendirerek teleolojik bir çerçeveye oturtmuştur.[517] Mu'tezile açısından âlemdeki her şey bir gayeye göre yaratılmıştır ve orada meydana gelen her olayın bir hikmeti vardır. Dolayısıyla hem mikro hem de makro âlemde gâyelilik esastır. Bu durum ilâhî adaletin gereğidir. İnsan evren üzerinde inceleme yaptıkça ve tabiattaki sistemi keşfettikçe Allah'ın varlığına delil bulmuş olur. Mu'tezile, âlemde hikmet ve gâyeliliğin bulunduğunu vurgulayan bu görüşü ile Müslümanları tabiat araştırmalarına yöneltmiş, Kindî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarını etkilemiştir.[518] Sisteminde ilahi adaleti merkezi konuma oturtan Mu'tezile, bu adaletin gereği olarak Allah'ın en uygun olanı yapması gerektiğini savunur. Dolayısıyla Allah fiillerini bir gâye ve hikmete göre yaparak yaratılmışlar için en uygun ve faydalı olan şeyi gözetmektedir.

Mu'tezile kelamcılarından Câhız gâye ve nizam konusunu en kapsamlı şekilde ele alanlardan biridir. O, *Kitâbü'd-Delâil* adlı eserlerinde bu konuyu geniş şekilde incelemiştir. Câhız bu eserinde âlemin ve içindeki varlıkların bir düzen içerisinde ve bir gayeye göre yaratıldığını vurgulamaktadır. Ona göre bu âlem bir ev gibi amaçlı ve düzenli şekilde insan için tasarlanmış ve yapılmıştır. Âlemdeki düzen ve gâyenin varlığı, bunun fâilinin Allah olduğunu ortaya koyduğu gibi, aynı zamanda O'nun tek olduğunun da açık bir delilini sunmaktadır.[519]

Teleolojik delil İslam felsefesinde de ele alınmıştır. Müslüman filozofların âlemdeki gâye ve nizama dikkat çektiği görülmektedir. İslâm felsefesinde teleolojinin alanına giren hususlar; ilâhî inâyet, ilâhî hikmet ve adalet, küllî nizâm

---

515 Gazâli, *İhyâ'u Ulumi'd-Din,* c. 1, s. 267- 269.

516 Kişi için faydalı olmak, onun haz ve sevinç duymasına vesile olmak manasına gelen salah kökünden türetilen aslah, kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şey anlamına gelmektedir. İlhan, Avni, *Aslah*, DİA, c.3, İstanbul, 1991, s.495. Mu'tezîle'nin salah-aslah konusundaki görüşleri için bkz. Çelebi, *Akılcılık,* s.294-296.

517 Kutluer, *Gâiyyet,* c.13, s.293.

518 Çelebi, *Akılcılık,* s.235-236.

519 Câhız, Ebu Osman Amr, *Kitâbü'd-Delâil ve'l-İ'tibâr ale'l-Halk ve't-Tedbîr*, Beyrut, 1988, s.6.

gibi kavramlar etrafında tartışılmıştır. İlk İslam filozofu olan Kindi, *Felsefi Risaleler*'inin muhtelif kısımlarında, âlemdeki nizâm, âhenk, güzellik ve gâyeye dikkat çekmiş ve bunları Allah'ın kudreti, hikmeti ve varlığının işaretleri olarak görmüştür.[520] Kindi âlemdeki varlıklarda rastlantının olmadığını aksine her olayın bir sebebi olduğunu savunur.[521] O, âlemdeki fizikî varlıklarda görülen oluş ve bozuluşu dört sebep teorisi bağlamında irdeleyerek tüm sebeplerin sebebi olan gâye sebebe ulaşır ve âlemdeki her türlü oluşun, etkin (fâil) sebebinin "gâye sebep", yani Allah olduğunu vurgular.[522] Kindî âlemdeki düzenin Allah'ın varlığının delili olduğunu belirtmiş ve bunu "inâyet delili" olarak adlandırmıştır.[523] O, delilini şöyle ifade etmiştir: "Şüphesiz bu âlemin düzen ve tertibi, bazısının bazısını etkilemesi, ona boyun eğmesi ve hegemonyası altında bulunması, her oluş ve bozuluşun, her değişmezin ve değişenin en uygun ve ideal düzeyde olması, kâinâtta sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin varlığının en büyük delilleridir. Her yönetimin bir yöneteni ve her hikmetin bir hakîmi bulunduğu da bir gerçektir."[524] Kısaca Kindî'ye göre âlemde sebeplilik ilkesine bağlı olarak gerçekleşen bir düzen bulunmaktadır. Bütün bu düzen bir yönetimin ve hikmetin ifadesidir. O halde yönetici ve hakîm bir ilk sebep vardır. O da Yüce Allah'tır.

Âlemdeki düzene dikkat çeken diğer İslam filozofu Fârâbî'dir. Ona göre, evrenin kendisi ve ondaki mükemmel düzen Allah'ın adaleti ve cömertliğinin bir sonucu olarak vardır. Allah'ın adil ve çok cömert (el-cevvad) olduğunu[525] söyleyen Fârâbî, varlık vermeyi ilâhî cömertliğe, varlığa düzen ve hiyerarşi koymayı da ilâhî adalete bağlamıştır.[526] Fârâbî'ye göre âlemdeki her şey ilahi tedbir ve inâyet sayesinde düzenli bir şekilde meydana gelmiştir. Dolayısıyla Allah, "el-müdebbirü'l-âlem"dir. Bu müdebbir tarafından ortaya konan düzende ilâhi adalet kozmik düzeyde tecelli eder.[527] Âlemi bütün olarak Allah'ın inâyetinin eseri olarak gören Fârâbî bunu şöyle açıklar: "Yüce Allah bütün âlemin yöneticisidir, bir hardal tanesi bile O'ndan uzak kalamaz. Âlemin cüzlerinden hiçbir şey O'nun inâyetinin dışında değildir. Küllî

[520] Kindi, *Felsefi Risaleler*, s. XXXVI.
[521] Kindi, *a.g.e.*, s.36.
[522] Kindi, *a.g.e.*, s. XXXVI.
[523] Aydın, *Din Felsefesi*, s.69.
[524] Kindi, *Felsefi Risaleler*, s.94.
[525] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s.54.
[526] Kutluer, *Gâiyyet*, c.13, s.294.
[527] Aydın, *Din Felsefesi*, s.69.

inâyet bütün cüzlere yaygındır. Âlemin bütün cüzleri ve onların durumları en sağlam ve en uygun bir şekilde yerli yerine konmuştur."[528]

İbn Sînâ nizam ve gaye delili hususunda Fârâbî'nin izinden gitmiştir. O, Allah'ın varlığı konusunda gaye sebebi delilini kullanmıştır.[529] İbn Sînâ'ya göre doğadaki hadiseler zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi dâhilinde, fakat belli bir gaye için tabiattaki evrensel düzene iştirak etmektedir. Bu gâiyyet ve düzenin nihaî ilkesi Allah'tır.[530] Âlemdeki düzene, güzelliğe ve hikmete dikkat çeken İbn Sînâ bunları Allah'ın inâyet ve adaletinin eseri olarak görür. Ona göre bütün varlığın en güzel düzende; mükemmel, muhkem, devamlı ve sürekli olması Allah'ın inâyeti iledir. O halde inâyet her şeyde hayır düzenini şekillendirir. Bilinebildiği ölçüde varlık alanına nüfuz eder. Her tür değişikliğin üstünde olan bu tasavvur "inâyet"tir. Bu yetkinlikler Allah'ın inâyetinin ve iradesinin izleridir.[531] İbn Sînâ âlemin, göklerin, canlı ve bitkilerin parçalarının oluşumundaki şaşırtıcı olayların inkâr edilemeyeceğini ve bunların rastlantı sonucu ortaya çıkamayacağını, aksine büyük bir yönetimi gerektirdiğini söyler. Âlemdeki bütün bu hayır nizamının Allah'ın inâyeti sayesinde meydana geldiğini vurgulayan İbn Sînâ inâyeti şöyle tarif eder: "İnayet, İlk'in (el-Evvel) varlığın bulunduğu iyilik düzenini zatı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zatı gereği illeti olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götürecek tarzda bir taşma ile taşmasıdır."[532] Kısaca ona göre, Allah'ın inâyetinin sonucu olarak bu âlem olabilecek en iyi ve en mükemmel bir şekilde nizam üzere var olmuştur. Dolayısıyla bundan daha mükemmel bir âlemin olması düşünülemez.

İslam düşünürlerinden İbn Rüşd de (1126/1198) teleolojik delili kullanmıştır. O, İslâm filozofları arasında teleolojik delil üzerinde en çok duran ve bu delili "Kur'an delili" olarak kabul eden filozoftur.[533] İbn Rüşd, kendi zamanının meşhur zümreleri olarak nitelediği Haşviyye, Sûfiyye, Eş'ariyye ve Mu'tezile'yi ciddi

---

528 Fârâbî, Ebu Nasr, *Kitabü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, nşr. Nasri Nadir, Beyrut, 1987, s.103.
529 Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s.76.
530 Kutluer, *Gâiyyet*, c.13, s.295.
531 İbn Sînâ, *Arş Risalesi*, s.648.
532 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s.160.
533 Aydın, *Din Felsefesi*, s.71.

şekilde eleştirmiştir.[534] İbn Rüşd, bu grupların Allah'ın varlığı hususunda izledikleri yolların doğru olmadığını eleştirileriyle birlikte ifade ettikten sonra, Kur'an'ın dikkat çektiği ve herkesi davet ettiği yol olarak gördüğü kendi delillerini ortaya koyar. Ona göre Kur'an, baştan sona kadar okunup incelendiği takdirde, Allah'ın varlığına dair delillerin iki çeşit olduğu görülecektir ki, bunlar da "inâyet ve ihtira" delilleridir.[535] İbn Rüşd'e göre âlemin ve bütün varlıkların insana uygunluğuna ve bunların Allah tarafından yaratıldığına işaret eden ayetler Allah'ın inayet, hikmet ve ihtira kavramlarıyla ifade edilen sıfatlarına işaret eder ki, bunlar da nizam ve gaye delilinin temelini oluştururlar. İbn Rüşd'ün bu delillerini ayrı başlık halinde incelemenin daha uygun olacağını düşünüyoruz.

3.1. İnâyet Delili

Arapça bir kelime olan "inâyet" sözlükte, isteme, iyilik, yardım, amaçlama, ilgilenme, önem verme, itina gösterme mânâlarına gelir. İslami kaynaklarda inayet genelde Allah'a izafe edilerek inâyetullah (Allah'ın inâyeti) biçiminde kullanılmakta olup bununla, O'nun lütfu, yardımı koruyup gözetmesi kastedilir.[536] İnâyet terimi İslâm felsefesine muhtemelen Eflâtun ve Aristoteles'in gayeci âlem anlayışlarının ve Yeni Eflâtunculuğun etkisiyle intikal etmiştir. İslâm filozoflarına göre inâyet, Allah'ın küllî bilgisi ve takdirinin evrenin varlığı ve iyiliği yönünde tecelli etmesidir. Allah mutlak iyi olduğu için bilgi ve takdiri de en iyi ve mükemmel bir nizam olarak dışa vurmakta ve bu suretle varlık gerçekleşmektedir.[537] İnâyet delili, insana verilen önemi vurgulayan ve her şeyin bu önemin ifadesi olarak insana uygun yaratıldığından hareketle bu uygunluğu yaratan irade sahibi bir faile ulaşmayı hedefleyen delildir.

İbn Rüşd sisteminde inayet kavramına en çok yer veren düşünürdür. İnâyeti Allah'ın varlığına delil olarak ileri sürmüş olan İbn Rüşd, *el-Keşf* adlı eserinde bu konuyu açık şekilde ortaya koymuştur. İbn Rüşd bu eserinde, Kur'an'ın üzerine dikkat çektiği ve dine en uygun yol olarak herkesi davet ettiği, iki delilden birinin "inâyet delili" olduğunu söyler. Ona göre bu delil, insana gösterilen inâyete (ilgi,

---

534 Hillier, H. Chad, *Ibn Rushd (Averroes)*, http://www.iep.utm.edu/ibnrushd/#H4
535 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.118.
536 Turhan, Kasım, *İnayet*, DİA, c.22, İstanbul, 2000, s.265.
537 Turhan, *İnayet*, c.22, s.265.

ihtimam) ve bütün varlıkların bu inâyet sebebiyle yaratıldığını bilmeye dayanan bir delildir. İnâyet delili iki temel üzerine kurulmuştur:

1- Âlemde var olan her şey insanın varlığına uygun haldedir.

2- Bu uygunluğun onu amaçlayan ve irade eden bir fail tarafından düzenlenmiş olması zorunludur. Çünkü bu uygunluğun tesadüfen meydana gelmesi mümkün değildir.[538]

İbn Rüşd daha sonra âlemdeki varlıkların insan varlığına uygunluğunu gösteren örnekler verir. Ona göre gece ile gündüzün, güneşle ayın, dört mevsimin, insanın içerisinde yaşadığı dünyanın, ayrıca hayvanların, bitkilerin ve cansız maddelerin, yağmurlar, ırmaklar ve denizler gibi cüzî şeylerin ve nihayet su, ateş ve havanın insanın varlığına uygun olduğu gözle görülebilen apaçık bir gerçektir. Yine bu uygunluk insanın ve hayvanların uzuvlarında da açığa çıkar. Yani onlar da insanın hayatına ve varlığına uygundurlar. İbn Rüşd varlıkların yararlarını bilmenin de bu türe dâhil olduğunu söyler. Bundan dolayı ona göre, Allah’ı tam bir marifet ve bilgi ile tanımak isteyen kimsenin, varlıklardaki faydaları ve hikmetleri araştırması zorunludur.[539] Böylece insan âlemdeki inâyet hakkında daha derin bilgilere kavuşur ve bütün bunların tesadüfen meydana gelemeyeceğini kavrayarak hepsini bir amaçla var eden irade sahibi bir varlığın olduğunu, onun da Allah olduğunu anlar.

İbn Rüşd, daha sonra inâyet delili ile ilgili olarak Kur’ an-ı Kerim’ de pek çok ayetin olduğunu belirtmekte ve konuyla ilgili bazı ayetlerin üzerinde durmaktadır. İbn Rüşd’e göre inâyet bildiren ayetler şunlardır: *“Biz, yeryüzünü bir döşek, dağları da birer kazık yapmadık mı? Sizleri (erkekli-dişili) eşler hâlinde yarattık. Uykunuzu bir dinlenme (sebebi) kıldık. Geceyi (sizi örten) bir elbise yaptık. Gündüzü de geçimi temin zamanı kıldık. Üstünüze yedi sağlam gök bina ettik. Alev alev yanan aydınlatıcı ve ısıtıcı bir kandil yarattık. Taneler, bitkiler, sarmaş dolaş bahçeler çıkaralım diye, yağmur yüklü yoğun bulutlardan şarıl şarıl yağmur yağdırdık.”*[540]

“Gökte burçları var eden, onların içinde bir ışık kaynağı (güneş) ve aydınlatıcı bir ay yaratan Allah, yüceler yücesidir.”[541]

“Her şeyden önce insan, yediği yemeğine bir baksın! Gerçekten biz, yağmuru

---

538 İbn Rüşd, *el-Keşf,* s.118.
539 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.118,119.
540 *Nebe*, 78/6-16.
541 *Furkân,* 25/61.

bol bol yağdırdık. Sonra toprağı, iyiden iyiye yardık! Böylece sizin ve hayvanlarınızın yararlanması için orada taneler, üzümler, yoncalar, zeytinler, hurmalıklar, sık ağaçlı bahçeler, meyveler ve otlaklar ortaya çıkardık."[542] İbn Rüşd, bunların dışında, inayet delilini ihtiva eden pek çok ayetin daha Kur'an'da bulunduğunu belirtir.

İbn Rüşd, dünyadaki düzeni ve uygunlukları inâyet kavramı ile açıkladıktan sonra bu inayetin sebebinin Allah olduğunu şöyle ifade etmektedir: "Onlar hareketlerini İlk İlke'den yani Allah Teâlâ'dan elde etmişlerdir. Buna göre, bize olan ilk inâyet, Allah'ın inâyetidir. Bu inâyet yeryüzünde yaşamın sebebidir. Orada var olan salt hayır niteliğindeki her şey Allah'ın irade ve kastıyla var olmuştur. Bozulma, yaşlanma ve bunun gibi kötülüklerin varlığı ise maddenin zorunluluklarından dolayıdır… Örneğin ateşin âlemdeki faydası apaçıktır ve ona birçok canlıyı ve bitkiyi bozması arazi olarak tesadüf etmiştir. Ancak canlılardaki inâyete bak ki, onlar için dokunma duyusu verilmiştir. Bu olmasaydı canlının doğasında kendisini bozucu duyusal şeylerden uzaklaşması mümkün olmazdı. Böylelikle canlının türlerinden her birine onu, varlığını bozucu şeylerden koruyacak ve varlığını devam ettirecek özellikler verilmiştir. Yine bu da ayaltı âlemdeki (yeryüzündeki) şeyler için inâyetin var olduğunu ortaya koyan hususlardan biridir… Bu, insanda çok daha açık bir şekildedir. Zira eğer akıl olmasaydı insanın herhangi bir zaman diliminde varlığını sürdürmesi mümkün olmazdı."[543]

Anlaşıldığı üzere, İbn Rüşd'e göre Allah'ın inâyeti iki aşamada kendini göstermektedir. İlk olarak âlemin ve dünyanın bizim yaşamamıza uygun biçimde var edilmesidir. İkinci inâyet ise yeryüzündeki canlılara, varlıklarına yönelik tehlikelere karşı, kendilerini koruyacak ve varlıklarını devam ettirebilecek özelliklerin verilmesidir. Bütün bunlar amaçlı ve irade sahibi bir fâilin olduğunu gösterir ki, O da Allah'tır. Kısaca İbn Rüşd'e göre âlemin her aşamasında görülen sayısız inayetler Allah'ın varlığının en büyük delilidir. Bu delil anlaşılması kolay ve akla uygun yapısıyla herkese hitap etmektedir.

Netice olarak Kindî'den başlayıp İbn Rüşd'e kadar bütün filozoflarda, hemen aynı anlamların yüklendiğini gördüğümüz inayet kavramı, evrende bir nizâmın var

---

542 *Abese*, 80/24-32.
543 İbn Rüşd, Ahmed İbn Muhammed, *Telhisü ma Ba'det-Tabia, Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s,147,148.

olduğunu vurguladığı gibi, o düzenin niçin var olduğunu da açıklamaya çalışır. İnâyet delilini diğer teleolojik delillerden ayıran en belirgin özellik de bu noktadır.[544]

Kelâmcılar inâyeti daha farklı yorumlamışlardır. Kelâmcılara göre inâyet, Allah'ın âlem üzerinde etkin olması ve onu belirli hedeflere yönlendirmesi gibi genel anlamının yanı sıra, kullarına fiillerinde yardım edip onları başarıya ulaştırması anlamını da içerir. Ayrıca kelâmcılar, filozoflar tarafından ortaya konan inâyet anlayışına ilâhî iradeyi devre dışı bıraktığı gerekçesiyle karşı çıkmışlardır.[545] Allah'ın varlığını ispat hususunda İbn Rüşd'ün dine uygun olarak nitelediği diğer delili ise "ihtira" delilidir. Şimdi bu delilin ayrıntılarına değinelim.

3.2. İhtira Delili

Allah'ın varlığını kanıtlamak için geliştirilen delillerden birinin adı olan ihtira, örneği bulunmayan bir şeyi yaratmak anlamına gelmektedir. İhtira delili, İbn Rüşd tarafından Allah'ın varlığını ispat etmede dine en uygun yol olarak ortaya konan delillerin ikincisidir. İbn Rüşd'ün ihtira delili olarak adlandırdığı bu delil, cansız varlıklarda hayatın, hissi idraklerin ve aklın ihtira edilmesi, yani yaratılması gibi, bütün varlıkların cevherlerinin de yaratılması hususunu ifade eder.[546] Var olan bütün canlılar, mevcut olan bitkiler ve semaların varlıklarını kapsayacak şekilde geniş bir alanı içine alan ihtira delili, bütün insanların fıtratlarında bilkuvve (potansiyel) olarak mevcut olan şu iki esas üzerine kurulmuştur:

1- Bütün bu varlıklar yaratılmıştır. Bu, hayvanlarda ve bitkilerde kendiliğinden açık ve bilinen bir durumdur. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: *"Allah'tan başka yalvarıp yakardıklarınız, hepsi bir araya gelseler dahi bir sinek bile yaratamazlar. Eğer sinek onlardan bir şey kaparsa, onu ondan kurtaramazlar. İsteyen de zayıf, istenilen de."*[547] Etraftaki cansız cisimlerden canlı hayatın meydana geldiği görülmektedir. Bu durumdan anlıyoruz ki, orada hayatı var eden ve onu ihsan eden bir fail bulunmaktadır. O da yüce olan Allah'tır. İbn Rüşd'e göre gözlerimizi göklere çevirdiğimizde aynı durumu görmek mümkündür. Göklerin şaşmayan ve kesintisiz hareketlerinden, onların, buradakilerine inâyet etmekle memur ve bizlerin emrine

544 Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.49.
545 Turhan, *İnayet*, c.22, s.265.
546 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.118.
547 *Hac*, 22/73

amade kılındığını anlıyoruz. Emredilen ve emre amade kılınan ise, zorunlu olarak başkası tarafından yaratılmıştır.[548]

2- İhtirâ olunan her varlığın mutlaka bir ihtirâ edeni vardır. Yani yaratılan her şeyin mutlaka bir yaratanı vardır.

Bu iki esastan şöyle bir sonuç ortaya çıkar: "Varlığın mutlaka onu yaratan bir faili vardır." İbn Rüşd'e göre bu delili destekleyen örnekler yaratılan varlıklar sayısınca çoktur. Bu nedenle Allah'ı hakkı ile bilmek isteyen bir kimsenin, bütün varlıklardaki hakiki yaratmayı anlayabilmesi için eşyanın cevherlerini bilmesi gerekir. Çünkü eşyanın hakikatini bilmeyen, yaratmanın hakikatini de bilemez. Nitekim: *"Onlar göklerdeki ve yerdeki sınırsız hükümranlık ve nizama, Allah'ın yarattığı her şeye bakmıyorlar mı?"*[549] ayeti buna işaret etmektedir.[550] İbn Rüşd daha sonra ihtira deliline Kur'an'dan şu ayetleri örnek olarak verir:

"Öyleyse insan, neden yaratıldığına bir baksın. Fışkırıp çıkan bir sudan yaratıldı."[551]

"Devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bir bakmıyorlar mı?"[552]

"Ey insanlar, gözünüzü açın, sizin maksadı kolaylıkla anlamanız için bir örnek gösterildi, artık ona kulak verin: Sizin Allah'ı bırakıpta kendilerine yalvarıp yakardığınız (yahut kendilerine tapındığınız) mahlûkat (yahut kimseler); bir araya toplanarak uğraşsalar bile bir sinek olsun yaratamazlar."[553]

"Ben, hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratan (yoktan var eden) Allah'a çevirdim."[554]

İbn Rüşd, bu ayetlerin dışında daha pek çok ayetin bu delili ortaya koyduğunu belirtir. Daha sonra o, inâyet ve ihtira delillerinin birlikte yer aldığı ayetlerden[555] de örnekler verir. İbn Rüşd'e göre ihtira ve inayet delili arasında kuvvetli bir bağ vardır. Varlıkların yaratılış hikmetini, yani sebebini ve onlardaki gayeyi araştıran kimse inayet deliline daha çok vakıf olur.

---

548 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.119.
549 *A'raf*, 7/185
550 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.119.
551 *Tarık*, 86/5- 6.
552 *Gaşiye*, 88/17-20
553 *Hac*, 22/73.
554 *En'am*, 6/79.
555 *Bakara*, 2/21,22; *Âl-i İmran*, 3/191; *Yasin*, 36/33

İbn Rüşd'e göre inâyet ve ihtira delilleri dinin delilleri olup şeriatın, bütün insanları Allah'ın varlığını bilmeleri için davet ettiği dosdoğru yolu ifade ederler. Bu iki delil, hem âlimlerin, hem de normal insanların rahatlıkla anlayabileceği en sorunsuz delillerdir. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Rüşd, bu iki delili Allah'ın varlığının delilleri olarak ortaya koyarken, âlimlerden çok halkı hedeflemekte, onların duygu ve hislerine hitap etme çabası içerisine girmektedir.

Netice olarak İbn Rüşd, kelâmcıların kullandıkları delillerin, halk tarafından anlaşılamayacak kadar karmaşık olmalarının yanında, filozofları ikna edecek nitelikte de olmadığını belirterek, kendi delillerini geliştirmiş ve onları inayet ve ihtira delili olarak isimlendirmiştir. İbn Rüşd bu iki delilin, şeriatın delilleri olduğunu belirtmekte ve daha önce gördüğümüz gibi kelâmcıların kullandığı delillerin şer'i olmadığını söyleyerek bu hususta onları eleştirmektedir. Gerçekten de onun bu iki delili kavranması ve anlaşılması bakımından oldukça açıktır. İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu bu iki delil, halkı ikna ve tatmin için yeterli olabilir, ama bunu filozof ve düşünürleri kuşatacak bir şekilde genellemek mümkün değildir. Ayrıca bu iki delilin Allah'ın varlığını ispat için en doğru yollar olduğunu söylemek, bunların haricindeki delilleri ise gereksiz saymak da çok isabetli görünmemektedir. Çünkü Kur'an bizden aklımızı kullanarak ve derin düşüncelere dalarak Allah'ı kavramamızı istemektedir. Dolayısıyla derin düşünce sahiplerinin, akli ve felsefi yöntemler kullanarak, Allah'ın varlığı için Kur'an'da işaret edilenlerden başka deliller inşa etmesinin önü kapatılmamalıdır. Zaten İbn Rüşd'ün kendisi de kelâmcıların delillerini eleştirirken akli ve felsefi yöntemler izlemiştir.

4. Ahlâk Delili

Ahlâk kelimesi Arapça'da "tabiat, huy, karakter ve din" anlamlarına gelen 'hulk' veya 'huluk' kelimesinin çoğuludur.[556] Batı dillerinde ahlâk karşılığında kullanılan *ethics* ve *moral* kelimeleri, Yunanca ve Latince'den türetilmiş iki kelimedir. *Ethics,* Yunanca 'ethos'dan; *Moral*, Latince 'moralis' kelimesinden türetilmiştir. Moralis adet, karakter, hal ve hareket tarzı anlamlarına gelir.[557] Genel anlamıyla ahlâk; insanın yaratılışına, doğasına, özüne, vicdanına uygun davranışlar

---

556 İbn Manzur , *Lisanu'l-Arab, Hlk mad.,* c. X, Beyrut, 1956, s.86.
557 Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli,* Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s.1.

bütününün genel ismidir.[558]

Ahlâk delili, verilerini insanın ahlâk tecrübesinden alan, dolayısıyla bu tecrübe ile ilgili her çeşit veriden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını bir postulat olarak koymaya, ispat etmeye çalışan delildir. Başka bir ifade ile objektif moral yasalardan hareketle ilahi bir "Kanun Koyucu"nun varlığına giden mantıksal bir çıkarımdır.[559] Ahlâk delili, ahlâk kanunun Tanrı'nın varlığını zorunlu kıldığı fikrine dayanan bir delildir. Ahlâki bir varlık olmamızdan hareketle Tanrı'nın varlığına giden bu delil, kozmolojik ve teleolojik deliller gibi, Tanrı'nın varlığını objektif olarak kanıtlama iddiasında değildir. Burada Tanrı'nın varlığı hakkında objektif bir bilgiden, yani teorik açıdan Tanrı'nın bilinmesinden söz edilmemektedir.

Ahlâk ile Tanrı arasında bir ilişkinin olup olmadığı önemli tartışma konuları arasında yer almaktadır. Bu konudaki tutumları genel olarak şöyle ifade etmek mümkündür:

1- Ahlâki değerlerinin kaynağı olarak Tanrı'yı gören yani 'teolojik ahlâk' dediğimiz düşünceyi savunanlardır. Bunlar genellikle teist düşünürlerdir.

2- Ahlâkın dinden kaynaklandığını kabul etmemelerine rağmen objektif ahlâki değerlerden hareketle Tanrı'nın varlığına giden kimselerdir. 'Ahlâki teoloji' olarak da adlandırılan bu düşüncenin tarihteki en önemli savunucusu şüphesiz Kant'tır.

3- Ahlâk ile dini bir birinden bağımsız iki farklı otonom saha olarak gören kimselerdir. Bunlar genellikle ateist düşünürlerdir.

4- Ahlâk ile din arasında bir sebep sonuç ilişkisi bulunmadığını savunanlar. Bu yaklaşıma göre birbirinden ayrı olan bu iki alan bazen örtüşmekte, bazen da ters düşmektedir.[560]

Allah ile ahlâk arasındaki ilişkinin boyutları üzerine yapılan tartışmalar İslam düşüncesinde de önemli yer tutmaktadır. Bu konuda Müslüman düşünürler arasında yapılan tartışmalar, Allah'ın varlığı ön kabul olarak ortaya konduktan sonra, iyi ve kötü gibi ahlâki değerlerin kaynağının akıl mı yoksa nakil mi olduğu noktasında yoğunlaşmaktadır. Başka bir ifade ile insanın davranışlarına ahlâkî bakımdan "iyi" veya "kötü" niteliğini kazandıran Allah'ın emirleri mi, yoksa O'nun buyruklarından

---

558 Saruhan, Müfit Selim, *Kur'an'da Din Ahlâkı Kur'an'ın Öngördüğü İdeal Din ve Dindarın Özellikleri -Bir Kavram Denemesi-*, Dinî Araştırmalar Dergisi, c. 3/8, 2000, s.189.
559 Aydın, *Din Felsefesi,* 96; Hick, *Tanrı İnancının Temelleri,* s.223,224.
560 Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm,* s.191,192. vd.

tamamen bağımsız "iyilik" ve "kötülük" diye bir şey var mıdır? Bu ve benzeri sorulardan hareketle ahlâkî değerlerin ontolojik değeri ile epistemolojik kaynağı hakkında tartışmalar yapılmıştır. Aslında, "bir şey, Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı onu istemektedir?" biçiminde ifade edilen ve etikte "Euthyphro Dilemması"[561] diye bilinen bu tartışmanın ortaya çıkardığı problem, İslâm düşüncesi tarihinde, özellikle kelâm disiplininde konu edinilmiştir. Kelâm tarihinde bu konudaki tartışmalar, Mu'tezilî ve Sünnî (Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye) ekollerin, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak, birincinin adalet, ikincilerin de -özelikle Eş'ariler'in- kudret sıfatına atfettikleri önemle ilgili bulunmaktadır.[562] Dolayısıyla kelam ekolleri arasındaki görüş farklılıkları bu bakış açısından kaynaklanmaktadır.

Mu'tezilî kelâmcılara göre, iyilik ve kötülük, iyi ve kötünün zatî iki sıfatıdır. Eşyadaki iyilik ve kötülüğe ulaşan akıldır. İyilik ve kötülük, başka birisinin yapmasıyla ortaya çıkmış değildir.[563] Dolayısıyla Mu'tezilî kelâmcılara göre, iyilik, kötülük, adalet gibi ahlâkî değerler, Allah'ın irâdesinden bağımsız, gerçek bir varoluşa sahiptirler. Davranışları ahlâken iyi veya kötü kılan objektif özellikler vardır. Bir davranışın ahlâken iyi veya kötü olması, Allah'ın onu emir veya yasaklamasıyla değil, o davranışta bulunan faydalı veya zararlı olma gibi birtakım özellikler sebebiyledir. Hatta Allah'ın bir davranışı emir veya yasaklaması, adı geçen davranıştaki bu özelliklere bağlıdır. Allah'ın irâdesinden bağımsız, objektif bir varoluşa sahip olan ahlâkî değerler, Mu'tezilî kelâmcılara göre, genellikle sadece insan aklıyla bilinirler.[564] Kısaca Mu'tezile açısından din, fiillere değer yüklemez, ahlaki değerler akılla kavranan objektif niteliklere sahiptir. Kadı Abdulcabbar bu konuda şöyle der: "Kötülüğün bizim açımızdan kötü olmasını sağlayan şey ilahi yasak olamaz, iyiliğin de bizim açımızda iyi olmasını sağlayan şey ilahi emir olamaz."[565]

---

[561] ***Euthyphro Dilemması/ikilemi***: Eflatun'un *Euthyphro* diyalogunda Sokrates'le bir tartışmada bir eylemin kutsal olmasının kriterine ilişkin bir soruya Euthyphro'nun "tanrıları memnun eden şey kutsal ve onları memnun etmeyen şey kutsal olmayandır" şeklindeki yanıtı üzerine başlayan tartışmaya denir. Euthyphro ikilemini "bir şey Tanrı emrettiği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı emretmektedir", veya "Tanrı bir eylemi emrettiği için mi ahlâki olarak zorunludur, yoksa ahlâki olarak zorunlu olduğu için mi Tanrı onu emretmektedir" biçiminde ortaya koymak mümkündür. Bkz. Reçber, M. Sait, *Tanrı ve Ahlâki Doğruların Zorunluluğu,* A.Ü.İ.F. Dergisi, c.44/1, 2003, s.136,137.

[562] Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.85.

[563] Neşşar, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, c. II, s.262.

[564] Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, s.89; ayrıca bkz. Çelebi, *Akılcılık*, s.272-276.

[565] Kadı Abdülcebbâr, el-Muğnî fî Ebvâbî't-Tevhîd ve'l-Adl, c.6/1, Mısır, 1962, s.59,115; Ormsby, *İlahi Adalet Sorunu*, s, 232.(d.n.)

Mu'tezile'nin bu ahlâkî objektif değerler teorisi, birinci derecede etik olmaktan çok, teolojik bir problem olarak Allah'ın, kudret, irâde ve ilim sıfatlarını tehdit ettiği ve vahyin önemini geri plâna ittiği gerekçesiyle Eş'arîler tarafından reddedilmiştir.[566] Dolayısıyla onlara göre iyilik, kötülük, adalet gibi Allah'ın iradesinden bağımsız, objektif ahlâk değerleri yoktur. Eş'arî ekolüne göre, adalet, iyilik, kötülük gibi ahlâkî değerlerin Allah'ın murâd ettiği şeyden başka, herhangi bir mânâları bulunmamaktadır. Buna göre Allah tarafından emredilen, buyurulan davranışlar ahlâken iyi, yasaklananlar ise ahlâken kötüdür. Objektif bir değer teorisini kabul etmeyen Eş'arîlere göre, insan davranışları ontolojik mânâda ahlâken tarafsızdırlar. Davranışların ahlâkî bir değer kazanması, ancak ilâhî bir irâde ile mümkündür. İlâhî buyruklar ile belirlenen ahlâkî değerler, ancak vahiyle bilinirler. İnsan aklının vahiyden bağımsız olarak ahlâkî değerlerin bilgisine ulaşma imkânı yoktur.[567] Çünkü Eş'arîler açısından vacibatın tümü vahiyledir, maarifin hepsi ise akıl yolu iledir. Dolayısıyla akıl bir şeyi ne iyi ne de kötü yapar.[568] Kısaca Eş'arîlere göre, iyi ve kötü gibi ahlâki kavramlara değer kazandıran Allah'ın emir ve yasaklarıdır. Bu konuda Eş'arî şunları söyler: "Yalan, yalnızca Allah kötü kıldığı için kötüdür; eğer o yalanı iyi kılsaydı, şüphesiz iyi olurdu; eğer yalanı (yalan konuşmayı) emretseydi, ona hiçbir itiraz olmazdı."[569]

Mâtürîdî ekolü ise bu konuda Mu'tezile ve Eş'ari ekollerinden daha farklı bir tutum sergilemiştir. Maturîdiyye'nin en belirgin özelliği, teolojik meselelerde Eş'ariyye'nin nakle (vahiy), Mu'tezile'nin de akla yüklediği değer konusunda, aşırılığa kaçan metodolojide, uzlaşmacı orta bir yol bulma çabasıdır.[570] İmam Mâtürîdî aklın ve naklin dindeki eşit önemini şöyle belirtmiştir: "Dinin öğrenilmesinde başvurulacak vasıtalar iki olup biri nakil, diğeri de akıldır."[571] Bu tutumunu iyilik ve kötülük hususunda da sürdüren Mâtürîdî'ye göre insan aklı ahlâkî değerleri kavrayacak güçte yaratılmış olmakla birlikte, akıl bütün fiillerin iyiliğini veya kötülüğünü kavrayamaz. Çünkü bazı ahlaki değerler kişilere ve şartlara göre değişiklik göstermektedir. Ahlâk ilkelerinin objektifliği-subjektifliği tartışmasında

---

566 Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.86.
567 Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, s.89.
568 Neşşar, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, c.II. s.262.
569 Eş'ari, *el-Luma*, s.117.
570 Taylan, *a.g.e.*, s.87.
571 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.4.

uzlaştırmacı tavır sergileyen Mâtürîdî, aklın iyilik ve kötülük hususunda birçok şeyi bilebileceğini ancak bazı hususların ise vahiyle anlaşılabileceğini savunmuştur. Mâtürîdî'ye göre iyilik, kötülük gibi ahlâkî değerler, ontolojik mânâda objektiftirler. İnsan davranışları, bizzat iyi olanlar, bizzat kötü olanlar ve bu ikisi arasında bulunanlar olmak üzere üçe ayrılırlar. İlk ikisinin bilgisine insan aklı, vahiyden bağımsız olarak sahip olurken, sonuncular ancak vahiyle bilinirler.[572] Ona göre adaletin güzel, zulmün de kötü olması aklın kavradığı objektif ahlaki değerlere örnektir. Bununla birlikte öyle şeylerde vardır ki onların iyi ve kötü olması ancak vahiyle bilinerek ahlaki bir değer kazanır. Bu da kişinin hallerinin değişip başka durumlara girmesinde ortaya çıkar. Yine hayvan kesimi de bu çerçevede yer alır.[573]

Görüldüğü gibi Mâtürîdî ahlâkî değerler arasında 'hiçbir halde değişmeyenler' ile 'şart ve duruma göre değişenler' şeklinde ayırım yapmaktadır. Bu durum ise, onun, ahlâkî değerleri 'mutlak' ve 'göreceli' olanlar şeklinde ikiye ayırdığını göstermektedir. Mutlak ahlâkî değerler, Allah'ın iradesinden bağımsız, objektif bir varoluşa sahiptirler ve akıl ile kavranırlar. Bu konuda gelen vahyin fonksiyonu, aklın tespit ettiği ilkeleri doğrulamak ve bu ilkelerin sosyal hayata geçirilmesini teşvik etmektir. Yani akıl ile kavranan evrensel ahlâk ilkeleri, yaptırıcılığını vahiyden alır. Şart ve durumlara göre değişen göreli ahlâkî değerler ise, akıl ile değil, Allah'ın emir ve yasaklarıyla belirlenir. Buna göre aklen göreli olan bu değerler, vahiy ile görelilikten kurtulmakta ve mutlak bir değer karakterini kazanmaktadır.[574] Sonuç olarak Mâtürîdî, iyilik ve kötülük türünden ahlâkî değerlere Allah'ın irâdesinden bağımsız ve akıl ile kavranabilen objektiflik yüklerken, Mu'tezile'ye yaklaştığı gibi, vahiyden önce akıl ile kavranabilen bu değerlerin, vahiy tarafından da bir uyum içinde tasdik edildiğini, bazı davranışların ise ahlaki değerini doğrudan vahyin belirlediğini belirterek, Eş'arîyye'ye yaklaşmaktadır.[575] Buna göre Mâtürîdî, ahlaki değerlerin bilinmesi hususunda bazen aklı, bazen de nakli ön plana çıkarmakta, böylece akıl ve nakil hususunda benimsediği orta yolu bu hususta da sürdürmektedir.

İslam düşüncesindeki Allah-ahlâk ilişkisine dair yaklaşımlara kısaca değindikten sonra, asıl konumuz olan "Ahlâk Delili"nin yapısına değinebiliriz.

---

572 Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, s.90.
573 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.251.
574 Kılıç, *a.g.e.*, s.125.
575 Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.88.

‘Ahlâki teoloji’ de denilen ve ahlâktan hareketle Tanrı’ya ulaşmaya çalışan asıl kanıt bu ikinci şekildeki kanıttır. Bu delilin tarihteki en önemli savunucusu Kant’tır. Ahlâktan Tanrı’nın varlığına gitme düşüncesi, esasında, insanlık tarihinin en eski devirlerine kadar uzanmaktadır. Acaba ahlâki kavramların iyice kavranması, onların çözümleme sürecinden geçirilmesi ve temellendirilmesi, bize, Tanrı’nın varlığı hakkında herhangi bir ipucu verebilir mi? gibi ahlâktan Tanrı’nın varlığına gitme düşüncesine ilişkin sorular, ahlâk teolojisiyle ilgili sorular olup, zaman zaman düşünce tarihinde tanık olduğumuz, ahlâktan metafiziğe gitme çabalarının sonucu olarak ortaya atılmış sorulardır. Fakat şu bir gerçektir ki, bu düşüncenin derli toplu bir biçimde dile getirilmesi, yani ahlaktan hareketle Tanrı’ya ulaşmanın öncülüğü felsefe tarihinde Kant’a nasip olmuştur.[576]

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde; “şimdi ileri sürüyorum ki, aklın (usun) Tanrıbilim açısından salt kurgul bir kullanımı için tüm girişimler bütünüyle verimsiz ve iç yapılarına göre birer sıfır ve birer hiç olmuşlardır ve doğa incelemelerinde kullanımının ilkeleri ise ne olursa olsun hiçbir Tanrı bilime götürmez”[577] diyerek, önce tüm Tanrı kanıtlamalarını reddetmiştir. Ardından da “buna göre, eğer ahlâksal yasalar temel olarak alınmaz ya da yol gösterici olarak kullanılmazlarsa, bütününde usun hiçbir Tanrı bilimi olamaz”[578] diyerek Tanrı’nın varlığının ancak ahlâk yoluyla temellendirilebileceğini belirtmiştir. Böylece bizzat kendi adı ile anılan bir ‘ahlâk delili’ kurmuştur. Aslında Kant bilgi ve deneyime dayalı Tanrı kanıtlarını acımasızca eleştirirken Tanrı’yı inkar etmemiştir. O sadece bu kanıtların metafiziki bir varlığı açıkça gösteremeyeceğini ifade etmektedir. Kant açısından Tanrı bilginin ve deneyimin sınırları içinde kanıtlanamaz. Onun “inanca yer açabilmek için bilmeyi bir yana atmak zorunda kaldım”[579] şeklindeki ünlü sözünden anlaşıldığı üzere, Kant açısından Tanrı’nın varlığına giden yol, saf düşünce ve bilgiden değil de ahlâktan geçmelidir ki, o zaman Tanrı’nın varlığına inanmak mümkün olabilir. Aksi halde, bilgiye dayalı bir teoloji kurulmaya çalışılır, ahlâk dikkate alınmazsa, kaba ve tutarsız Tanrı kavramlarından kurtulamayız.[580]

---

576 Öktem, Ülker, *Kant Ahlâkı*, Araştırma, A.Ü.D.T.C.F. Felsefe Bölümü Dergisi, c.18, 2007, s,12.
577 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 306.
578 Kant, *a.g.e.*, s. 306.
579 Kant, *a.g.e.*, s.29.
580 Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.91.

Tanrı'nın var olduğunu göstermeye çalışan bütün teorik girişimleri reddeden Kant'a göre, Tanrı'nın varlığını bir postulat* olarak ortaya koymanın tek yolu ahlâk yasasıdır. Çünkü ona göre, Tanrı fiziğe ait, yani teorik alana ait bir kavram değil, pratik alana, yani ahlâka ait olan bir kavramdır. Burada baştan belirtilmesi gereken bir husus vardır: O da Kant'ın, Tanrı'nın varlığını ispattan ziyade Tanrı'yı ve aklın diğer postulatlarını (özgürlük ve ölümsüzlük), ahlâk yasasının varlığını ve evrenselliğini ortaya koyabilmek için gerekli kavramlar olarak görmesidir. Yani onun için öncelikli olan şey ahlâk yasasının varlığı ve bu yasanın herkes için bağlayıcı (evrensel) olarak uygulanabilmesidir. Kant açısından önemli olan diğer bir gerçek de ahlâk metafiziğinin teorik akılda yer almamasıdır. Ona göre ahlâk kanunu pratik aklın tamamen katışıksız, entelektüel bir ilkesidir.[581] Buna bağlı olarak da Tanrı pratik aklın postulatlarından biridir. Kant bu konuda; "Biz Tanrı kavramına nereden sahip oluyoruz?" diye sorar ve "yalnızca ideden, aklın ahlâkî yetkinlik konusunda kurduğu ve özgür bir irâde kavramına kopmaz bir biçimde bağladığı ideden" diye cevap verir.[582] Bu açıklamadan sonra onun ahlâk kanunu temellendirebilmede Tanrı'ya nasıl ulaştığının ayrıntılarına değinebiliriz.

Kant, Tanrı'nın varlığı inancını delillendirmeye insanın akıl sahibi bir varlık olarak aynı zamanda ahlâkî bir varlık olduğunu, dahası, ahlâklı olmaya mecbur bulunduğunu[583] baştan bir gerçek olarak kabul ederek başlar. Ona göre, ahlâklı olmaya mecbur olduğuna göre insana, aklî bir varlık olarak *a priori* yasalar veren saf bir ahlâk felsefesi kurulmalıdır. Dolayısıyla bir 'ahlâk metafiziği' onsuz edilemeyecek kadar gereklidir.[584] Kant'ın kurmaya çalıştığı ahlâk felsefesinin temel kavramları şunlardır: a) İyi isteme (veya irade); b) Ödev; c) Kesin (koşulsuz) buyruk (Kategorik İmperatif); d) En yüksek iyi *(summum bonum);* e) Özgürlük (irade özgürlüğü, ahlâki özerklik); f) Ölümsüzlük; g) Tanrı'nın varlığı. Kant bu temel kavramlardan hareketle ahlâk yasasını ve Tanrı inancını temellendirir.

---

* Kant ***postulat*** veya ***koyut*** kavramını şu şekilde tanımlar; "Bundan anladığım, teorik bir önerme, ama a priori koşulsuz olarak geçerli olan pratik bir yasaya ayrılmazcasına bağlı olduğundan, teorik bir önerme olarak kanıtlanmaz olan bir önermedir" Kant, Immenuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999, s.133.

581 Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, s.32-34.

582 Kant, Immenuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi,* çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1995, s.25.

583 Aydın, *Din Felsefesi*, s.97.

584 Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi,* s.5.

Kant'a göre dünyada kayıtsız şartsız iyi olduğu söylenebilecek tek şey 'iyi isteme/iyi niyet'dir.[585] İyi isteme, sırf ödevden dolayı harekete geçen bir isteme olduğundan, başka bir gâyenin vasıtası olamaz. Dolayısıyla her bakımdan iyi isteme, nesnel (iyinin yasalarına) yasalara bağlı olmalıdır.[586] Kant'a göre insan bir gayeye göre yaratılmıştır. Fakat bu gaye mutluluğa erişme olamaz. Çünkü mutlu olması için yalnız içgüdüleri ve eğilimleri yeterdi. Oysa insanın kendisine bütün değerini kazandıran bir de aklı vardır. Akıl iyi istemenin yöneticisidir. Aklın gerçek fonksiyonu, herhangi bir gaye için vasıta olarak iyi olanı değil, 'kendinde iyi' olanı ortaya çıkarmaktır. Bundan dolayı 'isteme', en üstün iyidir ve mutluluk da dâhil başka her şeyin şartı olmalıdır. Fakat isteme, bir evrensel kanuna saygı ile harekete geçmediği müddetçe iyi olamaz.[587] Burada istemeyi iyi hale getirecek olan vazife/ödev devreye girmektedir. Çünkü 'iyi isteme' vazifeden dolayı davranışta bulunmakla ortaya çıkmaktadır.

Kant'a göre, ahlâk yasasının diğer temeli de 'ödev' kavramıdır. İnsan aklın yanında içgüdü ve eğilimlere de sahiptir. Aklın belirlediği vazife ile tabii eğilimler karşılaşınca ya çatışır veyahut uyuşurlar. Fakat eğilimlerin uyuşmasından doğan davranışa iyi diyemeyiz. Çünkü bu sadece tesadüftür. Ona göre ahlâkî değeri olan davranışlar, eğilimden dolayı değil de ancak ve ancak ödevden dolayı yapılanlardır. Ödev ise, evrensel bir ahlâk kanununa saygıdan dolayı davranışta bulunmak demektir. Dolayısıyla ahlâken iyi bir insan, arzularını tatmin etmeye çalışan insan değil, bütün insanlar için geçerli bir yasaya tabi olup, kendi arzularının tayin etmediği objektif bir ilkeyi takip eden, yani eğiliminden dolayı değil, ödevden dolayı eylemlerini yapan insandır.[588] Konuyla ilgili olarak Kant şunları söyler: "Öyle hareket et ki, senin hareketlerinin kanunu, aynı zamanda diğer insanların hareketleri için de genel bir yasa olabilsin."[589] Onun diğer bir ilkesi de şöyledir: "Öyle hareket et ki, gerek kendi şahsında, gerek başkasının sahsında insanlığa bir amaç gibi davranmış olasın ve hiçbir zaman insanlığı bir vesile ve araç gibi kullanmış olmayasın."[590]

---

585 Kant, *a.g.e.*, s.8-12.
586 Kant, *a.g.e.*, s.30
587 Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, s.11-12, 38.
588 Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.12-14;
589 Kant, *a.g.e.*, s.38; *Pratik Aklın Eleştirisi*, s.35
590 Kant, *a.g.e.*, s.46.

Kant bütün insanlar için geçerli olan bu ahlâk kanununa '*kesin (koşulsuz) buyruk*' (*kategorik imperatif)* adını verir. Kant'a göre ahlâkî buyruk, kayıtsız-şartsız emretmelidir. Bu şekilde başka bir gâyenin vasıtası olarak değil de, kendi başına iyi olan davranışları emreden buyruklar ahlâkîdir. Koşullu buyruklar ise ahlâki değildir. Çünkü şartlı buyruklar insanın ulaşmak istediği başka bir şeye araç olarak olanaklı bir eylemin zorunluluğunu ortaya koyarlar.[591] Kesin (koşulsuz) buyruk ise, davranışı herhangi bir gâyeyle ilgi kurmadan, yani başka bir amacı koşul olarak temele koymadan, objektif ve zorunlu olarak doğrudan doğruya emreder ve mutlak pratik bir prensip olarak geçerlidir. Dolayısıyla kesin buyruklar, eylemleri ödev yapan pratik yasalar sağlayabilecek ve gerek yargılamada, gerekse belirlemesi için insanın istemesine uygulamada, genel olarak ahlâklılık ilkesi olabilecek nitelikte tek ilkedir.[592] Kısaca ona göre ahlâklılık, ahlâkî yasaya boyun eğmekten ibârettir; ahlâk yasası da kesin emirdir (*kategorik imperatif*)*,* şartlı bir emir *(hipotetik imperatif)* değildir.

Kant buradan özgürlük postulatına varır. Çünkü ona göre deneysel olarak koşullanmış akıl kendi başına iyi istemeyi belirlemeye yeterli değildir. Bu nedenle *kategorik imperatif*'in gerçekleşebilmesi için, istencin özgür olması zorunlu bir koşuldur.[593] Kant, istemenin ahlâk yasasıyla her türlü belirlenmesinde önemli olanın; istemenin özgür olarak, böylece de yalnızca duygusal dürtülerin etkisinden uzak olarak değil, aynı zamanda bu türden itilimleri geri çevirerek ve ahlâk yasasına aykırı olabildiği takdirde her türle eğilimi engelleyerek, yalnızca yasayla belirlenmesi olduğunu özellikle vurgular.[594] Kant'a göre**,** özgürlük ve her şeye ağır basan ahlâk yasasına uyma yetisi olarak bu özgürlüğün bilinci, eğilimlerden bağımsızlıktır, en azından, arzulamamızın (uyarıcı olmasa da) belirleyici olan hareket nedenleri olarak eğilimlerden bağımsızlıktır ve ahlâk maksimlerime uyarken bu özgürlüğün bilincinde olduğumdan, bu özgürlük zorunlu olarak buna bağlı olan, hiçbir özel duyguya dayanmayan, değişmez bir memnunluğun biricik kaynağıdır.[595]

Kant buradan da ahlâk yasasının temellerinden olan "en yüksek iyi" *(summum bonum)* kavramına varır. Ona göre, bir ahlâk varlığı için ulaşılması gereken son amaç

---

591 Kant, *a.g.e.*, s.30.
592 Kant, *a.g.e*, s.32-33; *Pratik Aklın Eleştirisi*, s.48; Akarsu, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, s.111.
593 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s.16,17; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.409.
594 Kant, *a.g.e.*, s.80,81.
595 Kant, *a.g.e.*, s.128.

“en yüksek mutluluk”, “en yüksek iyi”dir. Kategorik buyruk bizi, “en yüksek iyi” yi istemeğe zorlar.[596] “En yüksek iyi” *(summum bonum)* ise ahlâklılık ile mutluluğun birleşmesinden oluşur.[597] Bu da ancak istencin özgürlüğü ile mümkündür. Fakat Kant’a göre özgürlük ispatlanamaz. Bu sebepten kesin buyruğun imkânının şartının, özgürlük fikrinde bulunması gerektiğini söylemekle yetinmeliyiz.[598] Özgürlük ispatlanamadığına ve istençlerin ahlâk yasasına tam uygunluğu için her durumda insanın iradesinin özgür olduğu ortaya konamayacağına göre bu durumda en yüksek iyiye, yani ahlâklılık ile birlikte mutluluğa nasıl ulaşılacaktır.

Bu problemin çözümü için Kant, ahlâk yasasının bir buyruğu olan en yüksek iyiyi gerçekleştirmenin imkânını veren “ruhun ölümsüzlüğü” postulatını ortaya koymaktadır. Ona göre, dünyada en yüksek iyiyi gerçekleştirmek, ahlâk yasası tarafından belirlenebilen bir iradenin zorunlu bir nesnesidir. Böyle bir iradede ise, niyetlerin ahlâk yasasına tam uygunluğu, en yüksek iyinin en üstün koşuludur. Demek ki bu uygunluk, nesnesi kadar olanaklı olmalıdır, çünkü o, bu nesneyi ortaya koyan buyruğun içinde kapsanır. Ama iradenin ahlâk yasasına tam uygunluğu kutsallıktır, bu da duyular dünyasındaki akıl sahibi hiçbir varlığın varoluşunun hiçbir anında ulaşamayacağı bir yetkinliktir. Bununla birlikte, bu uygunluk aynı zamanda pratik zorunlu bir şey olarak istendiğinden, buna ancak o tam uygunluğa doğru sonsuza dek giden bir ilerlemede rastlanabilir ve saf pratik aklın ilkelerine göre, istememizin gerçek bir nesnesi olarak böyle bir ilerlemeyi kabul etmek zorunludur.[599]

Kant’ın sonsuz ilerleme ile kastettiği ruhun ölümsüzlüğü postulatıdır. Ona göre en yüksek iyinin gerçekleşmesi bu postulatın kabulünü gerektirmektedir. Kant bunu şu şekilde izah eder: “Akıl sahibi, ama sonlu bir varlık için yalnızca ahlâksal yetkinliğin alt basamaklarından başlayıp üst basamaklarına doğru, sonsuza dek giden ilerleme olabilir. Zaman koşulunun, kendisi için hiçbir şey ifade etmediği “Sonsuz Varlık” bizim için sonu olmayan bu dizide ahlâk yasasına uygunluğun tümünü görür ve herkese en yüksek iyiden dağıttığı payda, adaletine uygun olabilmek için, sonsuz

---

596 Öktem, *Kant Ahlâkı*, s.16.
597 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s.135; Aydın, *Din Felsefesi*, s.97.
598 Kılıç, *a.g.e.*, s.44.
599 Kant, *a.g.e.*, s.132,133.

varlığın buyruğunun hiç aksatmadan talep ettiği kutsallığa da, akıl sahibi varlıkların bir tek düşünsel görüşünde tam olarak rastlanabilir."[600]

Demek ki Kant'a göre, "en yüksek iyi"yi oluşturan ilk ve en üstün unsur olan ahlâklılık prensibinin gerçekleşmesi için ruhun ölümsüzlüğü postulatı gereklidir. Kant'a göre insanın, en yüksek iyinin ikinci öğesi olan mutluluğa, yani ahlâklılığının mükâfatı olan mutluluğa ulaşması da gerekmektedir. Kant bunun için Tanrı'nın varlığını postulat olarak koyar.[601] Ona göre, ahlâk yasasının diğer bir ayrılmaz parçası da en yüksek iyinin imkânını sağlayacak olan ve mutluluğun insanlara adil bir şekilde dağıtılmasını gerçekleştirecek bir kudrettir ki, o da Tanrı'dır. Aksi takdirde mutluluğun gerçekleşmesinin garantisi ortadan kalkar, bu da ahlâk yasasının bütünüyle yıkılmasını gerektirir.

Kant'a göre ahlâk yasasının gereği olarak en yüksek iyiye ulaşmak için sürdürülmesi gereken mücadelede ahlâklılık ve onunla orantılı olarak mutluluk arasında zorunlu bir ilişki vardır. Ahlâklılık layık olduğu mutluluğu mutlaka peşinde getirmelidir. Fakat duyular dünyasında yaşayan insan, bu dünyanın sebebi olmadığı gibi, ahlâklılık ile mutluluk arasında fiilen zaruri bir bağ tesis edecek güçte de değildir. Bu birliği ancak, her şeye gücü yeten ve aynı zamanda doğanın nedeni ve başlatıcısı olan bir irade ahlâklılıkla orantılı ve ahlâklılığa değer bir mutluluğu garanti edebilir. Böylelikle bu ilginin, yani mutluluğun ahlâklılıkla tam uygunluğunun temelini içeren ve doğadan ayrı olan doğanın bütününün bir nedeni de koyut olarak konmuş olur.[602] O da Tanrı'dır.

Kant'a göre en yüksek iyinin imkânı bu sebeple yalnızca bir yandan ahlâki iyi niyet talebini karşılayan, öte yandan da iyi niyete uygun bir nedenselliği doğrudan duyular dünyasında gerçekleştirebilen bir varlığın, yani Tanrı'nın en üstün neden olarak koyutlanması gerekmektedir. Kant bu saptamayı şu şekilde belirtir: "Öyleyse, en yüksek iyi için varsayılması gereken, doğanın en üst nedeni anlama yetisi ve irade aracılığıyla doğanın nedeni (bunun sonucu olarak başlatıcısı) olan bir varlık, yani Tanrı'dır. Sonuç olarak, en yüksek türetilmiş iyinin (en iyi dünyanın) olanağının koyutu, aynı zamanda en yüksek aslî iyinin gerçekliğinin, yani Tanrı'nın varlığının koyutudur. En yüksek iyiyi geliştirme bizim için ödevdi; dolayısıyla bu en yüksek

[600] Kant, *a.g.e.*, s.133.
[601] Kant, *a.g.e.*, s.135.
[602] Kant, *a.g.e.*, s.135.

iyinin olanaklılığını varsaymak, yalnızca bir hak değil, aynı zamanda ödeve gereksinme olarak bağlı olan zorunluluktur. En yüksek iyi ancak Tanrı'nın varoluşu koşuluyla olabildiğinden, bunun varsayılması ödevle ayrılmaz bir biçimde bağlıdır, yani Tanrı'nın varlığını kabul etmek ahlâksal bakımdan zorunludur."[603] Kısaca Kant açısından ahlâklılık ile birlikte mutluluğa yani en yüksek iyiye ulaşabilmek için Tanrı gereklidir.[604]

Bütün bu açıklamalardan sonra Kant'ın ahlâk delilini şu şekilde özetleyebiliriz.

1. İnsan mutlu olmaya layık bir varlıktır.

2. Fakat insanın iradesi tabiatın sebebi olmadığından, insan, kendi iradesinin ilkeleri ile tabiat arasında bir uzlaşma sağlayacak güçte değildir.

3. O halde, ahlâk kanununda ve tabiatta ahlâklılıkla mutluluk arasında zorunlu bir bağ kurmaya yarayan bir temel yoktur.

4. Buna rağmen en yüksek iyi kavramında böyle bir bağın kurulması zorunluluğu, bu iyinin kazanılması için çaba harcamamızı isteyen buyrukta "postulat" olarak vardır.

5. Öyleyse en yüksek iyinin gerçekleşmesi mümkün olmalıdır.

6. Bu durumda bu gerçekleşme için yeterli olabilen bir sebebin de postulat olarak konması gerekir.

7. Böyle bir sebep bilgi ve iradeye dayanarak faaliyet gösteren bir yaratıcı olmalıdır. İşte bu varlık Tanrı'dır.[605]

Kant'ın ortaya koymuş olduğu ahlâk delili objektif olma iddiasında değildir. Kant açısından Tanrı'nın varlığını kabullenme, bir bilgi konusu değil de iman konusudur. Buna rağmen Kant'ın bu deliline de çeşitli eleştiriler getirilmiştir. Bu eleştiriler özet olarak şöyledir:

1- Ahlâk delili ilahi dinler geleneğindeki Tanrı inancına doğru atılmış bir adım olsa da bunun Tanrı'nın varlığının ciddi bir kanıtı olduğu söylenemez. Çünkü ahlâki yükümlülüğün hâkim olan otoritesi sorgulanabilirdir. Her ne kadar ahlaki değerler bizi aşkın bir temele doğru götürecek güç olarak görülse de onların kesin bir biçimde kutsal kitabın tanımladığı mutlak varlığa işaret ettiği söylenemez.[606]

---

603 Kant, *a.g.e.*, s.136.
604 Davies, *Philosophy of Religion*, s.176.
605 Aydın, *Din Felsefesi*, s.98,99.
606 Hick, *Tanrı İnancının Temelleri*, s.225.

2- Kant’ın bu delilinde, bilgi-inanç ayrımını sağlayamadığı ileri sürülmüştür.

3- Başka bir eleştiri olarak, Kant’ın ahlâk delilinde bir postulat olarak koyduğu Tanrı’nın varlığının, bir varsayımdan ibaret olduğu iddia edilmiştir.[607]

4- Kant’ın bu delilinde, en yüksek iyinin gerçekleşmesi arzusu, ümidi ve ihtiyacı insanı nihayetinde Tanrı inancına götürmektedir. Burada Kant’ın ihtiyaç ve arzudan, bunların nesnesinin gerçekliğine geçme çabası eleştirilmiştir. Buna göre her arzu edilen şeyin gerçekten var olduğunu söylemek veya düşünmek doğru değildir.

5- Diğer bir eleştiri Kant’ın mutluluk ile ahlâklılık arasında kurduğu ilişkiye yöneliktir. Buna göre Kant ahlaklılık ile mutluluk ayrımında çok katı davranmıştır. Halbuki insan, sırf mutlu olmak için ahlâk yasasına uymadığı halde ahlâklılığın bir sonucu olarak daha bu dünyada iken mutlu olduğunu hissedebilir.[608]

Netice olarak Tanrı’nın var olduğunu göstermeye çalışan bütün teorik girişimleri reddeden Kant, ahlâktan hareketle Tanrı’nın varlığını delillendirmeye çalışmıştır. Çünkü ona göre Tanrı teorik alana değil, pratik alana, yani ahlâka ait olan bir kavramdır. Fakat bunu yaparken Kant’ın çıkış noktası din veya Tanrı değildir. Onun sisteminde, ahlâk dini değil, din ahlâkı takip etmektedir. Zaten Kant için Tanrı’nın varlığı ve O’nun varlığının delillendirilmesi hiçbir zaman öncelikli konu olmamıştır. Onun için öncelikli olan şey ahlâk yasasının varlığı ve bu yasanın herkes için bağlayıcı (evrensel) olarak uygulanabilmesidir. Dolayısıyla ona göre, ahlâk yasasını ayakta tutabilmek ve sürekli olarak ahlâklılığı sağlayabilmek için nihai noktada Tanrı kavramı gereklidir. Aksi takdirde “en yüksek iyi”nin gerçekleşmesinin garantisi ortadan kalkar ki, bu da ahlâk yasasının bütünüyle yıkılmasını gerektirir. Buna göre Kant açısından Tanrı, var olduğu bilinemeyen ancak varlığına inanılması gereken aklın postulatlarından biridir. Kısaca Kant’a göre Tanrı’nın varlığı, bir bilgi konusu değil de iman konusudur.

5. Dinî Tecrübe Delili

Tecrübe kelimesi günlük yaşamda birçok anlamı ifade etmek için kullanılmaktadır. Bununla birlikte Türkçe’de “denemek, sınamak, başa gelmek” gibi anlamlara gelen tecrübe; bilgilerimizin birikmesini ya da yaşadığımız olayları,

---

607 Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.99.
608 Aydın, *Din Felsefesi*, s.110,111.

pratikteki faaliyetlerimizi ifade eden[609] ve daha çok duyularımıza dayanan bir kavramdır. Tecrübe kelimesiyle genel olarak, deneyime dayanan bir bilgi şekli ifade edilir. Psikolojik anlamda tecrübe (experience; yaşantı, deneyim), keyfiyet bakımından farklılaşmamış bildiriler ve işaretler yayan yaşadığımız dünyada algılanmış olan değerlerin ve anlamların sezgisel ve duygusal kavranması yoluyla bilinmesi şeklidir.[610] Tecrübe bir kişinin, ya şahsen katılarak ya da gözleyici olarak yaşadığı ve kişinin şuurunda veya farkında olduğu bir olaydır.[611]

Dini tecrübe kavramına gelince, bu kavramla kastedilen, gündelik dünyevi tecrübelerin ötesinde, görünmeyenin ve ilahi olanın algılanması veya hissedilmesidir. Dolayısıyla bir tecrübeyi dini olarak nitelendirdiğimizde, görünenin ötesinde, kutsal olana ait bir tecrübeyi kastetmiş oluruz ve bu tecrübe dini olmayan tecrübelerden farklıdır. Dinî tecrübe, dinî feraset (derin kavrayış) kavramından da farklıdır. Çünkü dinî tecrübe kişilerin aşkın ve ilahi bir gerçeklikle karşılaşmalarını veya böyle olduğuna inanmalarını gerektirirken, dinî feraset elde edenlerin bir aşkın gerçeklikle karşılaştıklarına inanmaları gerekmez.[612] Dini tecrübe kavramı yerine Türkçe'de bir aralık "dini hayat" veya "dini yaşantı" kelimeleri kullanılmış olsa da, dini tecrübe bunlardan daha geniş bir anlamı içerir. Buna göre dini tecrübe "yoğun bir psikolojik hal"i ve daha fazlasını ifade eder.[613]

Dinî tecrübe kültürden kültüre ve hatta aynı kültür içerisinde faklılıklar gösterdiği için bu kavramın herkesin kabul ettiği ortak bir tanımını yapmak kolay değildir. Buna rağmen genel olarak dini tecrübe, aşkın bir gerçeklikle karşılaşılması, yani tabiatüstü bir varlığın tecrübe edilmesi ya da onun bir fiilde tezahür ettiğinin algılanmasıdır.[614] Bazı düşünürler ise dini tecrübeyi Allah'ın alâmet, işaret, tezahür ve delillerini sezgisel algılama, vasıtasız doğrudan doğruya kavrama, kutsal ve ilahi kudretle sezgisel ve duygusal ilişki kurma[615] şeklinde tarif etmektedir.

Belirtildiği gibi dinî tecrübe, dünyaya ait ve dini olmayan tecrübeden farklıdır. Genel olarak kutsal olanı algılamayı ifade eden dini tecrübe yaşayanlara özel bir

---

609 Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügatı*, c.1, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1954, s.774; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.833.

610 Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s. l 29.

611 Peterson, Akıl *ve İnanç*, s.16**.**

612 Peterson, a.g.e., s.16**.**

613 Aydın, *Din Felsefesi*, s.84,85.

614 Peterson, a.g.e., s.16**.**

615 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.131.

tecrübedir. Dolayısıyla dini tecrübe yaşayanlar onu farklı şekillerde ifade etmektedir. Bu anlatılanlardan yola çıkıldığında dini tecrübenin özellikleri genel olarak şöyledir:

1- Dinî tecrübe, doğrudan doğruya yaşanılan vasıtasız bir tecrübedir.

2- Dini tecrübede bir "buluşma" vardır. Böyle bir buluşma tecrübesi yaşayan bazıları bunu "ittihad", "vusûl", "kurb" ve "hulûl" gibi farklı kavramlarla anlatmaya çalışmışlardır.[616]

3- Dinî tecrübe, birlik ve bütünlük arz etmektedir. Dolayısıyla onu tahlil etmek mümkün değildir.

4- Dinî tecrübe, aşkın olanla ilişki kurmadır ve böyle bir tecrübede zaman ve uzayın aşılmış olduğu izlenimi vardır.

5- Dinî tecrübe, yaşanan bir "hâl"dir; bunun aynen başkasına aktarılması ve yaşandığı şekliyle tam olarak anlatılması mümkün değildir.[617]

Dini tecrübe kavramı dilimize Batı'dan geçmiştir. Dolayısıyla İslam düşünürlerince kullanılan isbat-ı vacib delilleri arasında dini tecrübe delili diye bir delil bulunmamaktadır. Bununla birlikte, Müslümanlar arasında dini tecrübe diyebileceğimiz tasavvufi hayat oldukça yaygındır. Tasavvufi hayat süren sufilerin, sözlü ve mantıksal delil şeklinde değil, yaşanan tecrübî bir hal olarak en fazla güvendikleri inanç dayanağı dini tecrübedir.[618] Mutasavvıflar nefis terbiyesi ve iç dünyadaki derin yolculuğun sonucunda ilahi sırların keşfedileceğini ve böylece Allah'ın yakinen kavranabileceğini savunmuşlardır. Onlara göre dinde asıl olan, müşahedeye dayalı zevk derecesine ulaşmaktır. Zira sadece bu derecede yakin hâsıl olur. Ayrıca birçok sufiye göre akli delilin dini tecrübe alanında yapacağı hiçbir şey yoktur.[619]

Gazâli, tasavvuf ehlinin öğrenmekle elde edilen ilim yerine ilhamla elde edilen ilimlere meylettiğini ve delillerden bahsetmeyi arzu etmediklerini söyler. Onlara göre ilhami bilgiyi elde etmenin yolu; nefis mücahedesi, kötü sıfatları yok etmek, her şeyle ilişkiyi kesmek ve bütün varlığı ile Allah'a yönelmektir. Gazâli bundan sonraki durumu şöyle açıklar: "İnsan bu mertebeye yükseldiği zaman, Allah Teâlâ kulunun kalbine hâkim olur ve ilim nurları ile nurlandırmaya kefil olur. Allah Teâlâ kalbin

---

616 Aydın, *Din Felsefesi*, s.91.
617 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.320,321.
618 Yaran, *Tanrı İnancının Akliliği*, s.119.
619 Aydın, *a.g.e.*, s.86,87.

hâkimiyetini ele aldığı zaman rahmetini o kalbe akıtır ve kalpte nur parlamaya başlar, göğüs genişler, melekût sırları kendisine açılır, rahmet lütfu ile beraber kalbin yüzünden izzet perdesi kalkar ve ilâhî esrarın hakîkatleri kalpte parlamaya başlar. Kulun yapacağı iş ancak, Allah Teâlâ'nın açacağı rahmet kapısında kalbi temizlemek ve doğru irade ile ona hazırlanmak ve bu rahmete susamış bir şekilde onu gözetlemektir."[620]

Gazâli'nin kendisi de tasavvufi hayata, yani dini tecrübeye önem vermektedir. O, safsatadan ayrılışını, bir delil yardımına değil, Allah'ın kalbine attığı bir 'nur'a bağlamıştır. Gazâli'ye göre, "kim keşfin mücerred delillere bağlı olduğunu zannederse, Allah Teâlâ'nın geniş rahmetini daraltmış olur."[621] Bununla birlikte Gazâli aklı tamamen reddetmemekte aksine aklın imandaki önemli konumuna vurgu yapmaktadır. Gazâli aklın bu önemini şöyle ifade etmiştir: "Şeriatı (din kurallarını) bina olarak kabul edersek, akıl bu binanın temeli konumundadır. Nasıl temelsiz bina olmazsa aynı şekilde bina olmayınca da temel bir işe yaramaz. Akıl göze, şeriat (din kuralları) ışığa benzer. Işık olmayınca göz bir işe yaramayacağı gibi, göz olmayınca da ışık bir işe yaramaz. Yine diyebiliriz ki akıl sirâca, şeriat bu sirâcın yağına benzer. Yağ olmayınca sirâc hiçbir şeye yaramayacağı gibi, sirâc olmayınca da yağ hiçbir işe yaramaz. Şeriat haricî bir akıldır. Akıl dâhilî bir şeriattır. Şeriat ve akıl iç içe, omuz omuza olup, bu ikisi birdir."[622] Buna göre sağlıklı bir dini inanç için, sadece akli delillere veya sadece dini tecrübeye dayanmak yerine, her ikisine birden sahip olmaya çalışmak ve her ikisini birden dikkate almak en uygun olanıdır. Nitekim Gazâli her iki yolu birden kullanmıştır.[623]

Batı felsefesine gelince, orada dini tecrübenin Tanrı'nın varlığı için bir delil olarak kullanılıp kullanılamayacağı tartışmalıdır. Rasyonalizme ve pozitivizme bağlı veya ateizm eğilimli düşünürler tarafından şiddetle reddilmekle birlikte, Schleiermacher, William James, Rudolf Otto, William P. Alston ve Swinburne gibi düşünürler tarafından, dini tecrübenin pekâlâ bir delil veya güçlü bir işaret olabileceği ifade edilmektedir. Dinî tecrübenin Batı düşüncesinde ön plana

---

620 Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c.3, çev. Ahmet Serdaroğlu, Akçağ Yayınları, İstanbul, tsz., s.42.

621 Gazâli, *Delaletten Hidayete*, çev. Ahmet Suphi Fırat, Şamil Yayınları, İstanbul, tsz., s.42.

622 Gazâli, Ebû Hamid Muhammed, *Mearicü'l- Kuds*: *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, çev. Serkan Özburun, İstanbul, İnsan Yayınları, 2010, s.49.

623 Yaran, *Tanrı İnancının Akliliği*, s.119.

çıkmasının önemli nedenlerinden birisi, Hume ve özellikle Kant tarafından Tanrı'nın varlığının geleneksel delillerine yönelik sert eleştirilerin yapılmış olmasıdır.[624] Bu eleştiriler bazı teist düşünürler arasında sarsıntılara neden olmuş ve bunun sonucunda Tanrı'nın varlığına dair daha güvenilir yol arayışı başlamıştır. Bu arayışların bir neticesi olarak dinî tecrübe ön plana çıkarılmıştır.

Dini tecrübenin ve yaşantının Tanrı'nın varlığı için bir delil olabileceği tartışmaları Alman ilahiyatçı Schleiermacher'le birlikte önem kazanmıştır. Dinde sezgi ve duyguyu esas alan, kişisel Tanrı tecrübesini, din fenomeninin merkezine koyan Schleiermacher, bu tecrübenin inanan insan için bir kanıt olduğunu savunmuştur.[625] O, dinî tecrübenin bilişsel bir tecrübe değil, ama dünyanın dışında kutsal bir kaynağa veya güce mutlak bir bağımlılık duygusu olduğunu iddia etmiştir. Bu tecrübe sezgisel olup kendi kendini kanıtlar. Ayrıca kavramsal ayrımlardan önce gelen bir histir, bu nedenle o tasvir edilemez. Bu entelektüel veya bilişsel bir tecrübe olmaktan çok duygusal ve hissi bir tecrübedir.[626] Ona göre din, esasen dini bir tecrübe anı zeminine oturur, bu yüzden başka argümanlarla doğrulanmaya muhtaç değildir.[627] Dolayısıyla Schleiermacher'e göre, inanan kişi Tanrı'yı akıl yürüterek ve delillerin aracılığı ile değil, içindeki hislerle, duygularla yani yaşadığı dini tecrübelerle bulur ve bu tecrübe dindar kişi için yeterli bir kanıt oluşturur.

William James (1842-1910) hissetmeyi dinin daha derindeki kaynağı olarak görür. Bu nedenle de o, felsefî ve teolojik tefekkürün dinî tecrübenin doğal uzantıları olduğunu iddia eder. Ayrıca o, dinî tecrübenin olmaması durumunda, hiçbir teolojinin ve din felsefesinin de olmayacağını savunur. Ona göre, saf akıl yürütme süreçleriyle dinî tecrübenin verilerinin doğruluğunu ispat etmeye teşebbüs etmek kesinlikle boşunadır.[628] James'e göre, duyusal ya da dinî tecrübeye bilişsellik kazandıran olgu tecrübe ile tecrübeye konu olan nesne arasındaki nedensel ilişkidir. Duyusal tecrübe kendisine konu olan nesne tarafından nedenlenmektedir. Benzer şekilde dinî tecrübe de kendisine konu olan varlık (Tanrı) tarafından nedenleniyor

---

624 Mackie, *The Miracle of Theism*, s.177.
625 Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm*, s.174.
626 Peterson, *Akıl ve İnanç*, s.21.
627 Düzgün, Şaban Ali, *Tecrübe, Dil ve Teoloji:'Dini Tecrübe'nin Teolojik Yorumu*, Kelâm Araştırmaları Dergisi, c.2/1, 2004, s.29.
628 Peterson, a.g.e., s.22.

olabilir.[629] Bireyin kişisel tecrübesini önemseyen W. James dini, kişilerin hisleri, davranışları ve tecrübeleri olarak görür. Ona göre inançlı biri, yalnızlığında derin tecrübeler yaşamaktadır. Dindarın tecrübesinde algıladığı ve kutsallık atfettiği tanrılar da James'e göre kurumlaşmış bütün dinlerin ve teolojilerin Tanrı'sıdır.[630]

Schleiermacher'in görüşlerinden etkilenen ve dinî tecrübeyi Tanrı'nın varlığının kanıtı olarak gören diğer düşünür Rudolf Otto'dur. Dinin belirleyici karakterini, esrarlı oluşunda arayan Otto'ya göre, din tamamen kendine has olan ve ancak yaratılmışlık, sır, başkalık, korku, haşyet ve hayranlık gibi duyguların toplamı olarak kendini dışa vurur.[631] Otto, dinî tecrübeyi akılla anlaşılmayan gizemli bir his veya hisler terkibi olarak anlar. Ona göre Tanrı'nın, amaç, iyi niyet, her şeye kadir oluş gibi bazı sıfatları akılla kavranabilir. Fakat Tanrı'nın mahiyetinin aslı akılla bilinemez ve anlatılamaz. Tanrı'nın gerçek varlığını ve büyüklüğünü, aklî olanı aşan bir şeyle, yani hisle idrak etmeliyiz.[632]

William Alston dini tecrübeyi Tanrı'yı doğrudan algılamak şeklinde yorumlamakta ve bu şekildeki bir algının Tanrı hakkında kanıt olabileceğini savunmaktadır. Alston pek çok Tanrı tecrübesinin algı ile aynı yapıda olduğu kanaatindedir.[633] Ona göre Tanrı'yı tecrübe etmek/algılamak suretiyle bir kimse Tanrı hakkındaki inançlarını haklı gerekçelere dayandırabilir.[634] Alston'a göre, nasıl fiziki dünyadaki duyu tecrübesi algısal inanç ve kanaâtlerin doğruluğu ve haklılığı hususunda bir dayanak oluşturuyorsa, aynı şekilde, Tanrı'yı tecrübe etme de onun hakkındaki inançların doğruluğu ve haklılığı hususunda bir dayanak oluşturur.[635] Alston, duyusal algıda nesnelerin bizim onları bilebilmemizi mümkün kılacak şekillerde bize kendilerini sundukları konusunda filozofların genel olarak hemfikir olduklarını belirtir. Örneğin kedi bir kedi gibi görünür; sadece onun kedi olduğu varsayılmaz. Benzer şekilde, Tanrı tecrübelerinde de, Tanrı, Tanrı olarak görünür; Tanrı'nın Tanrı olduğu farz edilmez.[636] Kısaca Alston'a göre duyu algısı bizim fiziksel dünyadaki nesnelere ait bilgimizin temel dayanağıdır. Buna benzer şekilde

---

629 Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı*, s.94.
630 Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm*, s.175.
631 Düzgün, *Tecrübe, Dil ve Teoloji*, s.31.
632 Peterson, *Akıl ve İnanç*, s.21.
633 Peterson, a.g.e., s.23.
634 Reçber, *a.g.e.*, s.101.
635 Alston, William P., *Tanrı'yı Algılamak*, çev. Ramazan Ertürk, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sayı, 8, 1999, s.299.
636 Peterson, a.g.e., s.24.

dinî tecrübe de bizim Tanrı hakkındaki bilgimizin temel dayanağıdır. Buna göre Alston dini tecrübeyi Tanrı'yı bilmede ve O'nun varlığına dayanak oluşturmada önemli bir yere koymaktadır.

Dini tecrübe delilini önemseyenlerden biri de çağdaş filozoflardan Swinburne'dür. O, dini tecrübeyi "kişiye epistemik açıdan bir Tanrı'nın ya da başka bir doğaüstü şeyin tecrübesi gibi görünen tecrübe"[637] olarak tanımlar. Ona göre, her şeye gücü yeten ve mükemmel iyi olan bir Tanrı yaratıkları ve özellikle de onu bilme yeteneğine sahip insanlarla iletişime geçmeye çalışacaktır.[638] Gerçekten de birçok insana, doğru ya da yanlış bir biçimde, hayatlarının farklı anlarında Tanrı bilincine ve yol göstericiliğine sahip olmuş gibi gelir.[639] Swinburne'e göre Tanrı'nın insanlarla iletişime geçmek için nedenleri vardır. Dolayısıyla Tanrı her birimizi yarattığı bireyler olarak sevecek ve bu nedenle bazı kimselere kendisini gösterecektir. Bu durumda dini tecrübelerin görünüşte, Tanrı hakkındaki tecrübeler olması beklenir. [640] Swinburne, bireylerin yaşamış olduğu bu dini tecrübelerin Tanrı'nın varlığı için kanıt olabileceğini düşünür.

Dini tecrübelerin Tanrı'nın varlığı lehinde kanıt olabileceği fikrini desteklemek için Swinburne, "safdillik ilkesi (principle of credulity)" ve "tanıklık ilkesi" olarak adlandırdığı iki ilkeyi öne sürer. Swinburne'ün temel bir rasyonellik ilkesi olarak ifade ettiği "safdillik ilkesi"ne göre, yanılmış olduğumuza dair bir delil olmadıkça, şeylerin bize göründükleri gibi olduğuna inanmamız gerekir.[641] Buna göre bir kimse, Tanrı'yı tecrübî olarak var gibi görüyorsa, onun yanıldığına ilişkin kanıt ortaya çıkana kadar, böyle bir tecrübeye sahip olduğuna inanmalıdır. Swinburne'ün diğer rasyonellik ilkesi olarak sunduğu "tanıklık ilkesi"ne göre, karşı kanıtın yokluğunda, varlıkların başka insanlara göründükleri gibi olduğuna inanmalıyız. Dolayısıyla dini tecrübe yaşamamış olanların, aksi bir kanıt olmadıkça, böyle bir tecrübe yaşamış olduğunu söyleyenlere inanmaları gerekir.[642] Görüldüğü gibi Swinburne'e göre, dini tecrübe yaşamayan kimseler, karşı kanıtın yokluğunda, böyle bir tecrübede görülen varlığın görüldüğü gibi olduğuna ve bu haberi verenin doğruluğuna safdillik ve

---

637 Swinburne, *The Existence of God*, s.246.
638 Swinburne, Richard, *Tanrı Var Mı?*, çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Bursa, 2001, s.116-117
639 Swinburne, *Tanrı Var Mı?*, , s.118.
640 Swinburne, *a.g.e.*, s.117.
641 Swinburne, *a.g.e.*, s.118.
642 Swinburne, *a.g.e.*, s.120.

tanıklık ilkelerini uygulayarak inanmalıdırlar. Dolayısıyla aksi ispatlanmadığı sürece dini tecrübe Tanrı'nın varlığı için bir gerekçelendirme ve kanıt sağlar.

Bu düşünürlerin iddialarına rağmen belirtilmesi gerekir ki, dinî tecrübe delili, gerek şekil, gerek içerik açısından öteki delillerden farklıdır. Onlar, özellikle kozmolojik ve teleolojik deliller, doğadan hareketle Tanrı'nın var olduğunu bilmeye çalışmaktadırlar. Hâlbuki bu delil, inanan bir varlık olarak insanı ve onun iç tecrübesini esas alır. Buna göre bu delil, var olan belli bir inanç seviyesinden daha üst bir inanç seviyesine gitmektedir. Bu nedenle bazı düşünürler, bu delile "Tanrı'dan yine Tanrıya giden bir delil" demektedir. Bir kişi, dinî bir tecrübe yaşayabilmek için daha işin başında inanmış olmalıdır. Dolayısıyla dinî tecrübe delilinin gerçek manada delil olup olmadığı hususu tartışmalıdır.[643] Kişilerin yaşadığı dini tecrübelerin Tanrı'nın varlığına bir delil olarak kullanılması eleştirilere neden olmuştur. Bu eleştiriler genel olarak şöyledir:

1- Dini tecrübe kişiye özgüdür. Bir kişinin kendi açısından böyle bir tecrübe yaşadığı varsayılabilir. Fakat o kişinin böyle bir tecrübeye sahip olması anlattığı şeyin gerçek olduğunu kanıtlamaz. Kişinin yaşadığı bu tecrübenin gerçekten ne olduğu teolojiden ziyade psikoloji biliminin konusudur. Dolayısıyla bu tecrübelerin üzerine herhangi bir kanıt inşa edilmesi mümkün gözükmemektedir.

2- Kutsalın tezahürü olduğu farz edilen herhangi bir özel olay ya da tecrübe başka şekillerde de yorumlanabilir. Dolayısıyla böyle bir tecrübe Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olma gücünde değildir.[644]

3- Dini tecrübeler aşırı derecede çeşitlidir. Bu çeşit tecrübeler, belirli kültürel ve dini anlayışla kayıtlıdır. Bu nedenle insanların yaşadığı dini tecrübeler dinden dine, kültürden kültüre değişiklik göstermektedir. Örneğin bir Hindu'nun tecrübe ettiği mutlak gerçeklik bir Hıristiyan'ın tecrübe ettiği kişisel Tanrı'dan çok farklıdır. Dolayısıyla bu tecrübelere dayanarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamak imkânsızdır.[645]

4- Dini tecrübe teizmin geleneksel temel öğretilerini ve Tanrı kavramını destekleyen bir kanıt olmak için yetersizdir. Çünkü hiçbir tecrübe, dünyanın

---

643 Aydın, *Din Felsefesi*, s.85.
644 Hick, *Tanrı İnancının Temelleri*, s.225, 226.
645 Peterson, *Akıl ve İnanç*, s.27; Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm*, s.177.

yaratıcısı, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mutlak iyi ve ezeli olan bir Tanrı'nın varlığını kanıtlayamaz.[646]

5- Tecrübe genellikle aldatıcıdır. Bu nedenle Tanrı tecrübesinde bulunduğunu iddia edenler yanlışlıkla başka nesneleri tecrübe etmiş olabilir veya psikolojik ve sosyal baskı altında etkilenip halüsinasyon görüyor olabilirler.[647] Dolayısıyla yaşandığına inanılan dini tecrübede algılanan şeyin teizmin Tanrı'sı olduğu kesin olarak söylenemez.

6- Dinî tecrübe yaşayanların, Tanrı'yı doğrudan kavradıkları şeklindeki iddialarını doğrulamak mümkün değildir. Çünkü bu tür tecrübeler kanıtlanamaz. Ayrıca yaşanan tecrübenin ne kadar doğru aktarıldığı da bilinemez. Diğer taraftan dinî tecrübeleri kontrol edebilecek bir mekanizma da yoktur. Bu durumda dini tecrübe sadece sahibini bağlayan bir delildir.

7- Dinî tecrübe delilini savunanlar, Tanrı'nın varlığına önceden inanmayı bir ön şart olarak koymaktadırlar. Bu durumu ile o, bir anlamda fasit daire içinde dönüp durmak demektir. Dolayısıyla dini tecrübe delili "Tanrı'dan yine Tanrı'ya giden bir delil" olarak görülmektedir.[648]

Bunların haricinde dini tecrübe deliline yönelik başka eleştiriler varsa da, bütün eleştirilerin ortak noktası, bu tecrübelerin kişisel olduğu ve tam olarak ne olduklarını doğrulama imkânının bulunmadığı, dolayısıyla da bunlar üzerine objektif bir kanıt inşa etmenin mümkün olmadığıdır. Bu delile yapılan eleştiriler ağırlıklı olarak bu şekilde olsa da Mehmet Aydın, bu eleştirilerin hiçbirinin, dini tecrübenin bir hayal olduğu görüşünü ispatlayacak güçte olmadığını söylemektedir. Ona göre ilmi ve felsefi açıdan dini tecrübeye dogmatik bir tutumla yaklaşmak asla doğru değildir. [649]

Bütün bu eleştirilerden sonra dini tecrübe konusunda söylenecek olan şey şudur: Dini alanı yani teolojiyi tecrübeye indirgeyen ve böylece insanın dışına açılan tek bir pencere bile bırakmayan bir insan ve evren anlayışını teolojik açıdan olumlamak mümkün değildir.[650] Bununla birlikte dini tecrübeyi tamamen reddetmek de doğru değildir. Çünkü böyle bir durumda dinin ruhani boyutunu eksik bırakmış oluruz, ayrıca tecrübe olmadan, teolojik anlayış sadece teorik bir ilgi olmanın ötesine

---

646 Mackie, *The Miracle of Theism*, s.180.
647 Davies, *Philosophy of Religion*, s.121.
648 Taylan, *Tanrı Sorunu*, 81,82.
649 Aydın, *Din Felsefesi*, s.96.
650 Düzgün, *Tecrübe, Dil ve Teoloji, s.*28.

geçemez. Tecrübe teolojinin real tarafını, teori yani nihai olan üzerinde düşünme ise nominal tarafını oluşturur. Bu real taraf olmadan teoloji sadece nominal olana dayanırsa, teoloji salt spekülatif bir disipline, sadece aklın faaliyet alanı durumundaki felsefeye yahut metafiziğe dönüşür.[651] Dolayısıyla teolojik alanı "dini duygu ve tecrübe" olmadan, sadece kuru bir akıl ve teorik ilim seviyesine indirmek dinin özüne uygun değildir. Çünkü din bizden aklımızı kullanmanın yanında, samimiyet (ihlâs), sevgi, bağlılık, huşu içinde ve Allah'ı görüyormuşçasına ibadet yapmak gibi duygusal yönelimler de beklemektedir. Ayrıca bütün peygamberler bir çeşit Tanrı tecrübesi yaşamışlar ve dinlerin özünü de bu tecrübe sonucu elde edilen mesajlar oluşturmaktadır.

[651] Düzgün, *a.g.m., s.*36.

III. BÖLÜM
TANRI'YI DELİLLENDİRMEDE ÇAĞDAŞ TEİSTİK DELİLLER

1. Evren Algısı ve Bilimsel Gelişmeler

Tanrı-evren ilişkisinde, Tanrı'nın merkezde olduğu ve her şeyi yaratıp yönettiği inancı tüm Ortaçağ boyunca süren güçlü bir inanış olmuştur. Tanrı'nın her şeye hâkim olan etkin ve mutlak güç olduğuna inanılan bu metafiziksel dönem Yeniçağla birlikte değişmeye başlamıştır. Tanrı-evren birlikteliği Hıristiyan Batı dünyasında Rönesans'la başlayan, aydınlanma ile hız kazanan modern dönemde derinden sarsılmıştır. Bu dönemde modern bilimsel gelişmeler hız kazanmış, evren tasavvurunda önemli değişiklikler ortaya çıkmıştır. Bunun neticesinde, 18. ve 19. yüzyılda pozitivizme bağlı materyalist ve ateist bir anlayış güç kazanarak, yeni evren tasavvurunda Tanrı'ya yer olmadığını, çünkü maddenin ve evrenin ezeli olduğunu, canlıların varlığı da dâhil, evrenle alakalı olarak bilimin her şeyi açıklayabileceğini, dolayısıyla din (ve Tanrı) dogmalar ve hurafeler yığını olduğundan artık ona ihtiyacın olmadığını iddia etmiştir. Böylece materyalist ve ateist anlayış açısından dinin ve Tanrı'nın yerini artık kutsadıkları deneye ve gözleme dayanan modern bilim almıştır.

20. yüzyıla gelindiğinde ise bilim ve felsefe alanlarında yaşanan gelişmeler, din ve metafiziği reddeden ve bilimi bize hakikatin bilgisini verebilecek yegâne bilgi kaynağı olarak konumlandıran bilimciliği derinden sarsmıştır. 20. yüzyılda özellikle fizik ve astronomi alanında yaşanan gelişmeler, insanın madde, enerji, zaman, mekân ve düzen konusundaki temel kabullerini değiştirerek yeni bir bilim anlayışı doğurmuştur. Fizik ve astronomi alanındaki bu gelişmeler bilim, felsefe ve din alanlarını da etkilemiş ve sonuçta yeni bir dünya görüşü ortaya çıkarmıştır. Aynı şekilde bu yeni bilimsel verilere dayanan yeni teolojik yorumlar oluşmuştur. Evrenin sonsuz (ezeli-ebedi) olduğu şeklindeki materyalist-ateist düşünce yıkılmış, evrenin bir başlangıcı olduğu bilimsel olarak ortaya konmuş, dolayısıyla teistik dinlerin iddia ettiği gibi, bu başlangıcın bir başlatıcısı, yani yaratıcısı olduğu tezi daha güçlü bir şekilde ifade edilmeye başlamıştır. Kısaca 20. yüzyılda ortaya çıkan, günümüzde bilimsel-deneysel gözlemlerle doğrulanan ve teist düşünce sahiplerince Allah'ın varlığını delillendirme açısından zafer kabul edilen gelişmeler olmuştur. Bilimsel

karakterli olan bu gelişmelerin ayrıntılarına değinmeden önce geçmişten günümüze evren algısının nasıl geliştiğine değinmek gerekmektedir.

Düşünce tarihine baktığımız vakit, içinde bulunduğu dünya ve evrenin nasıl meydana geldiği, meydana gelişindeki etkilerin neler olduğu, kendiliğinden mi yoksa bir başkası tarafından mı meydana getirildiği, eğer bir başkası tarafından meydana getirildi ise, o varlığın özellikleri, evrenle ve insanla ilişkisinin nasıl olduğu şeklindeki soruların insanların cevabını en merak ettiği konular arasında olduğunu görmekteyiz**.** Dolayısıyla insanların varoluşlarından itibaren yaptıkları ilk şeylerden biri evreni anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmak olmuştur. İnsanın çevresini ve evreni algılaması, ona kendi açısından mantıklı bir açıklama getirmeye çalışmasını aynı zamanda evrenin bir parçası olan kendisini de anlama, anlamlandırma ve açıklama çabası olarak görmek mümkündür. Çok eski zamanlarda dünyanın her yerinde, her kültür, evrenin yaratılışı ve nasıl oluştuğuna dair kendi mitlerini oluşturmuşlardır. Bu yaratılış efsaneleri birbirlerinden çok farklıdır ve içinden çıktığı toplumun, çevrenin yapısını gösterirler. Dolayısıyla eski zamanlarda insanların evren algısı daha çok mitolojik karakterlidir. Eski ve mitolojik karakterli bir algıya göre evren; üzerine yıldızlar çakılmış bir kubbe, kubbenin altında tepsi gibi yayılmış yeryüzü, yeryüzünün altında dört tane fil, fillerin altında dev bir kaplumbağa, kaplumbağanın altında bir yılan, yılanın altında uçsuz bucaksız bir denizden oluşmaktadır.[652] Yine dünyanın değişik coğrafyalarında benzer mitolojik evren tasavvurları bulunmaktaydı.

Antik Yunan düşüncesinde ise madde ve evren, ‘arkhe’ adı verilen ve her şeyin özünü oluşturduğu düşünülen kavramlarla açıklanmaya başlamıştır. Yine bu dönemde mitolojik ve insan karakterli tanrıların varlığına ve bu tanrıların insanların hayatını, dünyayı, evreni yönettiklerine inanılmaktaydı. Gökyüzü ve evrenle ilgili belirli kuramlar henüz oluşmamıştı. Daha sonra gökyüzünün nasıl bir şey olduğu ve göksel cisimlerin mahiyetinin ne olduğu konusundaki sorgulamalar başlamıştır. Bu bağlamda gökyüzünün ilk geometrik modellemesini Eudoksos (MÖ 400’ler) yapmış ve evreni iç içe geçmiş kürelerden oluşan bir yapı şeklinde tasarlamıştır. Eudoksos’un “ortak merkezli küreler sistemi” adını verdiği ve Dünya’nın merkez

---

652 Şimşek, Ümit, *Kâinatın Doğuşu Big Bang*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1980, s.1; Kablumbağa mitolojisi için bkz. Hawking, Stephen, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Sabit Say-Murat Uraz, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1991, s.13.

kabul edildiği bu modelde evren sınırlıdır. Güneş dâhil bütün gezegenler Dünya'yı çevreleyen kürelere çakılıdır ve küre döndükçe gezegenler de dönmektedir. Bu modelde gezegenler merkezdeki Dünya'nın etrafında dairesel yörüngeler çizer.[653]

Eudoksos'un geometrik tabanlı Dünya merkezli bu ortak küreler modelini daha sonra Aristoteles (MÖ 384-322) mekanik bir modele dönüştürmüştür. Kürenin en mükemmel biçim olduğunu düşünen Aristoteles'e göre, evren küre şeklindedir ve sonludur. Ona göre her yeri dolduran bir tek evren vardır ve bu yüzden evren ötesi yoktur. İç içe geçmiş kürelerden oluşan bu evrenin merkezinde Dünya vardır. Dünya'dan sonra Ay küresi ve sırasıyla Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter ve Satürn küreleri yer alır. En dışta ise yetkin varlık küresi olan ve evreni çevreleyen sabit yıldızlar küresi bulunur. Evreni tek olarak kabul eden Aristoteles, onu, Ay altı (Dünya'dan Ay'a kadar olan bölüm) ve Ay-üstü (Ay'dan Sabit Yıldızlar Küresi'ne kadar olan bölüm) olarak ikiye ayırır. Çünkü ona göre duyumlarımız bize bu tek evrenin her tarafının aynı unsurlardan oluşmadığını, Ay-altının başka, Ay-üstünün ise başka unsurlardan oluştuğunu gösterir. Aristoteles'e göre, evrenin Ay-üstü kısmı ve oradaki gök cisimleri temel madde olan saydam eterden oluşmuştur. Aynı şekilde oradaki gezegenleri taşıyan küreler de saydamdır. Eterin mükemmel yapısı, oraya ezelî ve ebedî bir mükemmellik sağlamakta ve bu nedenle orada oluş ve bozuluş olmamaktadır. Her türlü değişimin, oluş ve bozuluşun olduğu yer ise Ay-altı evrenidir. Ay-üstü kısmında yalnızca, özsel bir değişime yol açmayan, sürekli, kendini yineleyen, döngüsel bir yer değiştirme hareketi vardır. Orada Ay ve her gezegen için çakılı oldukları bir küre vardır. Küre hareket ettiğinde gezegen de hareket etmektedir. Ancak bu kürelerin hareketi kendiliğinden olmamakta, onları hareketsiz ilk hareket ettirici hareket ettirmektedir. Bu Tanrı'dır.[654] İlk hareket ettirici olan Tanrı, evrenin çevresinde olup, bir ilk hareket vermiştir. Bu hareket iç içe olan

653 Topdemir**,** Hüseyin Gazi, *Tarih Boyunca Geliştirilmiş Evren Modelleri-1*, Bilim ve Teknik Dergisi**,** sayı, 518, 2011, s.104.

654 Yunan filozofları "Tanrı" kelimesini kullandıklarında, anladığımız manadaki Tanrı'yı değil, basit bir "şey"den daha fazla değeri olan bir sebebi kastetmektedirler. Bkz. Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, s, 32; Dolayısıyla Aristo'nun kabul ettiği Tanrı teizmin kabul ettiği Tanrı değildir. Onun Tanrı dediği şey '*mükemmel küre*'dir. Aristo'ya göre bir varlık Yer'e ne kadar uzaksa o kadar mükemmeldir. Bundan dolayı, merkezde bulunan Yer mükemmel olmadığı halde merkeze en uzakta bulunan Sabit Yıldızlar Küresi mükemmeldir. Bu mükemmel küre, aynı zamanda Tanrı yani ilk hareket ettiricidir. Topdemir, *a.g.m.*, 105.

diğer kürelere de geçmiştir.[655] Aristoteles'in sisteminde ilk hareket ettirici Tanrı olsa da madde ve evren yaratılmış değil, Tanrı ile beraber ezeli kabul edilmiştir.

Aristoteles'in bu sistemine göre Dünya evrenin merkezindedir ve durağandır. Güneş, Ay, diğer gezegenler ve yıldızlar Dünya'nın etrafında dairesel devinimlerde bulunmaktadır. Daha sonra Batlamyus (Ptolemy, 85-165) MS II. yüzyılda Aristoteles'den aldığı mirası kullanarak ve Eudoks'un görüşlerinden de faydalanarak gökbilimsel bir model geliştirdi. Bu modele göre de Dünya merkezdeydi. Ay'ı, Güneş'i, yıldızları ve o zamana kadar bilinen beş gezegeni, yani Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn'ü taşıyan sekiz tane iç içe küre Dünya'yı çevrelemekte ve onun etrafında daireler boyunca sürekli dönmekteydi. Dünya'yı çevreleyen bu sekiz kürenin en dış halkasını sabit yıldızlar küresi oluşturmaktaydı. Bunun dışında ise ne olduğu açıkça ortaya konmamıştı.[656] Daha sonra Batlamyus'un Aristoteles kaynaklı bu evren modeli Ortaçağ Batı dünyasındaki astronomi çalışmalarının temelini oluşturmuştur.

Bu arada ilahi kaynaklı evrensel büyük dinler doğmuş ve tek Tanrı inancı insanlar arasında yayılmaya başlamıştır. Bu yeni inanışa göre, tek olan, aynı zamanda ezeli-ebedi olan bu Yüce Tanrı her şeyin ve evrenin yaratıcısı kabul edilmiştir. Dolayısıyla teistik dinlerin evren tasavvuru tamamen Allah merkezli hale gelmiştir. Teizme göre evren, dünya ve başta insan olmak üzere içindeki tüm varlıklar Allah tarafından yoktan yaratılmıştır. Dolayısıyla madde ve evren ezeli değildir, aksine bir başlangıcı vardır. Teizmin evrenle ilgili en temel iddiasını bu ana fikir oluşturmaktadır. Ayrıca teizme göre evrenin sonu vardır ve zamanı gelince bu gerçekleşecektir. Fakat teizmin bu iddiası başlangıçta herkes tarafından kabul görmemiştir. Daha sonra Hıristiyanlığın bir din olarak Roma tarafından kabul edilmesinden itibaren Batı dünyasında, İslam dininin kabulü ile de Ortadoğu merkezli olarak geniş bir alanda, evrenin ve içindekilerin Allah tarafından yaratıldığı inancı kabul görmeye başlamıştır.

Fakat tek Tanrı inancına sahip olan ve evren dâhil içindeki her şeyin bu yüce Tanrı tarafından yaratıldığını kesin inanç olarak kabul eden Hıristiyan dünyasının belli bir gökyüzü ve evren modeli bulunmamaktaydı. Daha sonra, Aristoteles kaynaklı olan ve MS II. yüzyılda Batlamyus tarafından geliştirilen evren modeli

---

655 Topdemir**,** *a.g.m.*, s.104,105.
656 Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s.14,15.

Hıristiyan dünyasının dikkatini çekti. Fakat başlangıçta Aristoteles'in düşünceleri Kilise tarafından dine aykırı olduğu gerekçesiyle yasaklanmıştır. Zaman içerisinde Aristoteles'in fikirleri incelenmeye başlanmış ve Hıristiyanlık öğretisiyle uzlaştırma çabasına girişilmiştir. Ortaçağ Hıristiyan dünyasında özellikle Aziz Thomas Aquinas'ın çalışmalarıyla birlikte Aristoteles'in Dünya'ya ve evrene ilişkin söylemleri Ortaçağ astronomisinin temelini oluşturacak hale getirilmiştir. Başka bir deyişle Aziz Thomas, Aristoteles'in ve Batlamyus'un evren anlayışı ile Hıristiyanlığın tek Tanrı'lı evren anlayışını bağdaştırmıştır. Böylece Dünya merkezli evren modeli Hıristiyanların kolayca kabul edebilecekleri bir kuram haline gelmiştir. Aziz Thomas'ın sadece evreni anlamak için üzerinde çalıştığı bu model kendisinden sonra gelen Hıristiyan düşünürler tarafından mutlak doğru kabul edilerek katı ve değişmez bir inanç konumuna yükseltilmiştir. Böylece bu evren modeli Hıristiyan Kilisesinin resmi görüşü haline gelmiştir. Bundan sonra da Aristoteles'e ve Batlamyus'a yönelik hiçbir eleştiri hoş karşılanmamış ve bu düşünürlere dil uzatmak Hıristiyanlığa dil uzatmakla eşit görülmüştür.[657]

Bu andan itibaren kilisenin belirleyici olduğu Ortaçağ Hıristiyan dünyasına dini bir renk hâkim olmuş ve evren Tanrı merkezli olarak anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Tanrı'nın merkeze alındığı bu yeni yapıya göre, evren ancak Tanrı inancı ile anlamlandırılabilir ve doğru olarak anlaşılabilir bir yapıda tanımlanmaya başlamıştır.[658] Sonuç olarak Hıristiyanlığın adeta resmi evren görüşü haline gelmiş olan Dünya merkezli evren modeli, yine bir Hıristiyan din adamı olan Kopernik'in(1473-1543) Güneş merkezli evren modelini ileri sürdüğü 1543 yılına kadar tek açıklayıcı varsayım olarak kalmıştır. Kopernik 1543'te Hıristiyan kilisenin tepkisinden çekinerek ve aforoz edilmemek için isimsiz olarak yayınlanan *Göksel Kürelerin Dönmeleri Hakkında* (*De Revolutionibus Orbium Coelestium)* başlıklı ünlü kitabıyla birlikte jeosantrik (dünya merkezli) evren anlayışı yerine heliosantrik (Güneş merkezli) evren görüşünü ileri sürdü. Bu yeni teoriye göre Kopernik, evrenin merkezine Dünya yerine Güneşi yerleştirdi. Ona göre, Güneş merkezde durağan olmak üzere, Dünya ve gezegenler onun çevresinde dairesel yörüngelerde dönmekteydiler.[659]

657 Topdemir, *Evren Modelleri–1*, s.106.
658 Kurşunoğlu, M. Said, *İnsan Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, Elis Yayınları, Ankara, 2006, s.21.
659 Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s.16.

Buna göre Kopernik, 2000 yıla yakın bir süreden beri Dünya’nın evrenin merkezinde sabit bir şekilde bulunduğu kabulünü, merkezde Güneş’in bulunduğu ve Dünya’nın onun etrafında döndüğü şeklindeki bu yeni bilimsel buluşla sarsmış ve değiştirmiştir. Kopernik aynı zamanda Kilisenin etkin otoritesine karşı bir daha geri dönüşü olmayacak şekilde ilk sarsıntıları başlatmıştır. Çünkü onun ortaya koyduğu bu yeni bilimsel buluş Hıristiyan kilisesinin resmi görüşlerine aykırıydı. Kısa bir şaşkınlığın ardından Kilise bu görüşü reddettiğini açıkladı. Çünkü eğer Kopernik’in bu sistemi doğruysa, Kilise yanılmış olacaktı. Ancak Kopernik’in görüşleri bilimseldi ve büyük oranda doğruydu. Kilise’nin dinin mutlak görüşü olarak ortaya koyduğu ve savunduğu modelin yanlışlığına dair bu ilk ciddi itiraz, laiklikle neticelenecek olan, din-bilim çatışmasını tetikleyerek dinin kenara itileceği ve bilimin kutsanacağı, materyalist ve ateist akımların güçlenerek Tanrı inancına yönelik ağır saldırıların başlayacağı, modern dönemin de ilk sebeplerinden biridir.

Kopernik’in evreni anlamaya ve açıklamaya yönelik bu akılcı yöntemi, Ortaçağın dini metinlere dayalı dinsel bilgi yöntemini değiştirerek, Galileo Galilei, (1564-1642) Johennes Kepler, (1571-1630) R. Descartes (1596-1650) ve Isaac Newton (1642-1727)’da iyice belirginleşen bilimsel yaklaşımın temelini oluşturdu.[660] Kopernik sonrası devam eden süreçte, Kepler, kendinden önce araştırmalar yapan Tycho Brahe’nin araştırmalarından faydalanarak çalışmalarını sürdürdü. Kepler önce gezegenlerin güneş çevresinde daire biçiminde bir yörünge çizerek değil, elips çizerek döndüğünü saptadı. Daha sonraki çalışmalarıyla gezegenlerin hareket yasalarını keşfetti.[661] Dolayısıyla doğanın yasaları fikrini modern bilim anlamında ilk kavrayan Kepler olmuştur.[662]

Kepler’den sonra Galileo cisimlerin yerküredeki hareketini yöneten yasaları geliştirdi.[663] İcat ettiği teleskobuyla gök cisimlerinin hareketlerini inceleyen Galileo, eski kozmolojiyi herhangi bir kuşkuya yer bırakmadan gözden düşürmeyi başardı ve Kopernik’in kuramını, yörüngeler gözlemlere pek uymamasına rağmen, açıkça savundu. Böylece Dünya merkezli evren modeline asıl öldürücü darbeyi 1609 yılında

---

660 Kurşunoğlu, *Antropik İlke*, s.23.
661 Kepler’in keşfettiği gezegenlerin hareket yasaları için bkz. Sagan, Carl, *Kozmo*s, çev. Reşit Aşçıoğlu, 1982, s.83-85.
662 Hawking, Stephen–Mlodinow, Leonard, *Büyük Tasarım*, çev. Selma Öğünç, Doğan Yayınları, İstanbul, 2012, s.26.
663 Kurşunoğlu, *a.g.e.*, s.23.

Galileo yaptı.[664] Galileo, keşfettiği doğa yasalarını formülleştirmek için matematiksel dilin kullanımıyla bilimsel deneyi ilk birleştiren kişiydi ve bundan dolayı da modern bilimin babası olarak kabul edilmiştir.[665] Galileo'nun öncülük ettiği gözlemsel, deneysel yöntem ve tabiatın matematiksel olarak açıklanması, 17. yüzyıldan itibaren bilimsel yaklaşımın temel kriterleri olarak kabul edilmiştir. Galileo'nun gözlemleri ve bilimsel yöntemi, evrenin daha iyi anlaşılmasına imkân sağlıyordu. Ancak gök cisimlerinin yörüngede nasıl kaldıkları, Dünya'nın yuvarlak şekline rağmen alt kısımdakilerin neden düşmediği gibi sorular cevapsız kalmıştı. Bu soruların cevabı ise daha sonra Newton'dan geldi.

Kopernik-Kepler-Galileo süreciyle Aristoteles'in fiziğinin otoritesi sarsılmış olsa da ancak Newton'un çalışmalarıyla tamamen yıkıldığı söylenebilir. Gök cisimlerinin düşmeden yörüngelerinde nasıl kaldığı sorusu, Newton'un 'evrensel çekim yasasını' ortaya koymasıyla cevabını bulabildi. Newton, hareket eden bir cismin, yolu üzerinden çekecek bir etkiyle karşılaşmadıkça, düz hat üzerindeki gidişini sürdürdüğünü özetleyen 'çekim gücü yasasını' ortaya koydu.[666] Buna göre, hareket halindeki gök cisimlerinin bu hareketi, bunların kütlelerinden ve birbirlerine olan uzaklıklarından oluşan çekim gücü ile yani, mekaniksel bir yapı ile açıklanmaktaydı. Newton bu yasayı matematiksel denklemleriyle ortaya koydu. Buna göre yer çekimi, cisimlerin kütlelerinin çarpımı ile doğru orantılı, cisimlerin arasındaki mesafenin karesiyle ise ters orantılıydı. Newton'un bu buluşu ile birlikte, evrendeki her şey tek bir yasaya bağlanmakta idi. Bu durum makine benzeri mekanik işleyen evren anlayışını iyice güçlendirmiştir.[667]

Böylece Newton'un fizik alanında ortaya koyduğu hareket kanunları Aristotelesçi teleolojik düşünceye, yani önceden belirlenmiş bir gayeye yönelik eylem ve hareket düşüncesine darbe indirmiştir. Dolayısıyla evrendeki varlıklar Tanrı'nın çizdiği plana ve onlara yüklediği amaçlara göre hareket etmemekte, tümüyle fiziki hareket kanunlarına göre mekanik bir şekilde eylemde bulunmaktadırlar. Bu durumda Ortaçağ boyunca evreni yaratan ve sürekli onu kontrol edip yöneten Tanrı anlayışından bir uzaklaşma söz konusudur.

---

664 Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s.16.
665 Capra, Frijtof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. M. Armağan, İstanbul, 1989, s.53.
666 Sagan, *Kozmos*, s.93.
667 Barnett, Lincoln, *The Universe and Dr. Einstein*, New York, 1957, s.8.

Evrenin doğa yasalarına bağlı olarak mekanik şekilde işlediği fikrini Newton'dan önce Descartes ortaya koymuştur. R. Descartes (1596-1650) doğa yasaları kavramını bugün anladığımız haliyle açık ve ayrıntılı bir biçimde formüle eden ilk kişidir. Descartes, bütün fiziksel fenomenlerin -Newton'un ünlü hareket yasalarının öncüleri olan- üç yasanın yönettiği devinen kütlelerin çarpışmalarına dayanarak açıklanması gerektiğine inanıyordu. Bu doğa yasalarının her yerde ve her zaman geçerli olduklarını ileri sürdü ve bu yasalara uyulmasının devinen kütlelerin zihinleri olduğu anlamına gelmediğini belirtti.[668] Descartes doğayı tamamıyla mekanik şeklinde tanımlamış; bu doğanın, hareket, basınç ve çarpma gibi doğa kanunlarına göre işleyen bir makine gibi olduğunu dile getirmiştir. Ona göre, evrende ve dünyada meydana gelen her şeyde görülen doğa yasalarını Tanrı başlangıçta olması gerektiği gibi kurmuş ve ona her zamanki gibi devinebilmesi için gereken yardımı yapmıştır.[669] Doğa yasalarına bu aşırı vurgusu nedeniyle Descartes, mekanikçi doğa sisteminin kurucusu sayılmaktadır

Descartes, doğa görüşünü birbirinden kopuk iki bağımsız dünya arasında yaptığı *res cogitans (düşünen şey-ruh)* ve *res extensa* (madde) temel ayrımı üzerine oturtmaktadır.[670] Ona göre, maddi dünya bir makinedir ve maddede hiçbir amaç, hayat ve ruhsallık bulunmamaktadır. Dolayısıyla doğanın işleyişi mekanik kurallara tabi olduğu için, maddesel âlemdeki her şey, onu oluşturan parçaların düzeneği ve hareketi ile açıklanabilirdi.[671] Sonuç olarak doğanın bu mekanik tasviri, Descartes'i izleyen dönemde, bilimde egemen bir paradigma oluşturmuştur. Ayrıca Descartes, mutlak bilginin ancak bilimsel bilgi olduğunu[672] ve insanın en doğru bilgiye bilimle ulaşabileceğini savunmuştur.

Kopernik'le başlayan, Kepler, Galileo, Descartes'la devam eden ve Newton'la sonuçlanan bilimsel çabaların neticesinde, Dünya merkezli evren anlayışı tamamıyla sona ermiş, bunun yerine Güneş merkezli olan ve her yerinde doğa yasalarının egemen olduğu mekanik evren anlayışı ortaya çıkmıştır. Mekanik olarak düşünülen evren aynı zamanda durağan olarak da kabul edilmekteydi. Newton ve diğerleri,

---

668 Hawking, *Büyük Tasarım,* s.27.
669 Descartes, René, *Metot Üzerine Konuşma***,** Ankara, 1947, s. 56.
670 Westfall, Richard S., *Modern Bilimin Oluşumu*, çev. İsmail Hakkı Duru, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara, 2008, s.35; Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, s.60.
671 Capra, *a.g.e.*, s.60.
672 Capra, *a.g.e.*, s.56.

durağan bir evrenin dengesiz olacağını fark edebilmiş olmalıydılar; çünkü durağan bir evrende, birbirine etki eden bütün yıldızların ve galaksilerin kütle çekimi gücünü dengeleyecek geriltici bir kuvvet yoktur. Bu nedenle, evren bir dönem durağan olmuş olsa bile, durağan kalmayı sürdüremeyecekti, çünkü bütün yıldızların ve galaksilerin ortak kütle çekimi kuvveti çok geçmeden evrenin büzülmeye başlamasına neden olacaktı.[673] Peki, yıldızları ve gezegenleri bir noktada toplanmaktan alıkoyan neydi? Bu sorunu aşmak için Newton, çekim gücü egemenliğinde sonsuz bir evren öngörmüştü. Çünkü sonlu ve durağan bir evrenin içinde, birbirini çeken madde tek bir noktada toplanacaktı. Fakat evrende böyle bir durumun olmadığı görülüyordu. Newton, maddenin sonsuz bir evrene yayıldığını ve bunların toplanacağı belli bir özek olmayacağı için, sonucun böyle gerçekleşmeyeceğini söyleyerek bu sorunu çözmeye çalıştı.[674] Fakat daha sonra göreceğimiz gibi, durağan ve sonsuz evren fikrinin yanlışlığı hatta imkânsızlığı, 20. yüzyılda peş peşe gelen birçok bilimsel gözlem ve deneyle ortaya kondu.

Modern fizikteki gelişmelerden önce Newton fiziğinin katkılarıyla 17. yüzyıldan itibaren "bilimsel devrim" olarak isimlendirilen modern bilim anlayışı ortaya çıktı. Artık 'bilimsel düşünce', doğadan aldığı bir parçayı, soyutlayıp basitleştirerek kurguladığı model içindeki neden-sonuç ilişkisini mantıksal bir tutarlılık içinde sunan bir yaklaşım haline geldi. "Yeniçağ Fiziği" denildiğinde akla gelen Newton Fiziği, bu yüzyıllar için "bilim"den anlaşılan şeyin somut örneği sayılmıştır. Öyle ki, bu yüzyıllar için "bilim" demek "Newton Fiziği" demektir. Burada F. Bacon'ın öncülüğünü yaptığı tümevarımcı/deneyci yöntem ile Descartes'ın temsilciliğini yaptığı analitik/matematiksel yöntemin birleştirildiği görülmektedir. Bilim, bu yüzyıllardan itibaren, tabiattan deneysel yolla elde edilmiş verileri bir matematik dili içerisinde yasalar şeklinde ifade etmeye çalışan kesin bilgi faaliyetinin adı olmuştur.[675]

Bu yeni bakış açısına göre durağan, başlangıcı ve sonu olmayan, sonsuz boyutlara sahip bir evrenimiz vardı. Madde bu evrende ezeli ve ebedi olarak

---

673 Hawking, Stephen–Mlodinow, Leonard, *Zamanın Daha Kısa Tarihi*, çev. Selma Öğünç, Doğan Yayınları, İstanbul, 2006, s.50; Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s.52.
674 Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s.17.
675 Erkan, Hüsnü, *Bilimsel Paradigmalarda Duygusal Zeka*, International Emotional Intelligence and Comminication Symposion, İzmir, 2007, s.3, http://kisi.deu.edu.tr//selim.sanlisoy/bilimselparadigmalar.doc ; ayrıca bkz. Özlem, Doğan, *Kavramlar ve Tarihleri I*, İnkılâp Kitabevi, 2002, s.272-73

mevcuttu ve tüm fiziksel olayların açıklanabilir bir sebebi vardı. Buna göre, bilim dünyası açısından evren mekanik ve determinist bir şekilde açıklanacak yapı halinde geldi. Bu yeni anlayış neticesinde ilk defa Fransız bilim adamı Marquis de Leplace (1749-1827) tarafından dile getirilen 'bilimsel determinizm' ortaya çıktı.[676] Mekanistik anlayışı tüm evrene uygulayan Laplace'nin kozmik determinizmine göre, evreni düzenleyen yasaların keşfedilmesiyle birlikte, evrene ilişkin kesin bilgilere ulaşılabilecek ve maddenin zerrelerinden gök cisimlerine kadar her bileşenin hareketleri önceden kestirilebilecektir.[677] Buna göre, aynı nedenler aynı koşullarda aynı sonuçları verir. Aynı neden aynı sonuca yol açtığından bu ilke kesindir ve evrendeki tüm olaylar bu ilkeye göre gerçekleşir. Dolayısıyla evrenin açıklanmasında Tanrı'ya ihtiyaç kalmamaktadır. Böylece nedensellik ilkesi aynı zamanda Tanrı'yı reddeden materyalist ve ateist felsefenin de temel argümanlarından biri olmuştur.

Bu yeni bilimsel paradigmaya göre dini ve metafiziki olgular dışlanmaya başlamış, onun yerine gözleme ve deneye dayalı modern bilim kutsanmıştır. Artık, 17. yüzyıldan günümüze kadar devam eden ve halen de sürmekte olan modern dönemde, insanın evrenle olan ilişkisini gözlem ve deneye dayalı bilim belirlemektedir. Bilimin akılcı ve deneysel bir metodoloji ile evreni incelemesi, insanın bu incelemenin sonuçlarına göre evreni anlama ve değerlendirmesine yol açmıştır. Böylece Ortaçağın, Aristoteles sistemi ile Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam gibi kitaplı dinleri mezcederek geliştirdiği, Dünya merkezli ve sonlu-kapalı evren anlayışının yerini, 17. yüzyılda Güneş merkezli ve sonsuz evren anlayışı almıştır. Dolayısıyla canlı, ruhlu dinamik evren tasavvuru, mekanik, saat gibi işleyen, her bütünün temel parçacıklarından oluştuğu cansız, durağan, mekanistik bir evren haline geldi. Evrenin işleyişi ve hareket yasaları sebep-sonuç zinciri ile açıklanmaya başlanınca klasik evrenin her an her şeye kadir Tanrı'sı, artık sadece ilk hareket ettirici ve ara sıra evrene müdahale eden atıl bir Tanrı'ya dönüştü. Tanrı sadece açıklanamayan boşlukların izahında yardıma çağrılıyordu.[678] Bu yapı içinde Tanrı'ya açılan alan gittikçe daralmış ve Tanrı'nın yeri bilimin indirgemelerde bulunmasının

---

676 Hawking, Stephen, *Ceviz Kabuğundaki Evren*, çev. Kemal Çömlekçi, Alfa Yayınları, İstanbul, 2002, s.104.
677 Can, Nevzat, *Mekanistik Evren Anlayışı ya da Hakikatin Bilgisinden Fenomenler Bilimine*, Kaygı, Uludağ Ü.F.E.F. Felsefe Dergisi, sayı, 13, 2009, s.107.
678 Aslan, İshak, *Risale-i Nur ve Bilim-Din İlişkisi*, Köprü Dergisi, sayı, 89, 2005, s.19. http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=650

çok güç olduğu insanın deruni yapısına ve insan tarihine kaydırılmış, doğa teolojik çağrışımlar yapamayacak kadar içindeki işaret ve sembollerden soyulmuş ve zayıflatılmıştır.[679] Bu dönemde her ne kadar zayıflatılmış olsa bile, Tanrı tamamen dışlanmamıştır. Tanrı'nın anayasal bir monark gibi yetkisiz bir şekilde, bulunduğu yeri muhafaza etmesine izin verilmiştir.[680] Çünkü sistemi kuran ve geliştiren Kopernik, Descartes ve Newton gibi bilim öncüleri aslında dindar ve Tanrı'ya inanan kimselerdi. Fakat onların takipçileri, bu mekanistik-deterministik evrende yapıyı açıklamak için metafizik bir unsura yani Tanrı'ya artık ihtiyaç kalmadığını söyleyerek 18. yüzyıla geçerken din dışı modern Batı biliminin de temellerini atmış oldular. [681]

18. yüzyıl, bilimsel devrimin yeni teknolojik buluşların ve keşiflerin etkisiyle hız kazandığı dönemdir. Astronomi, matematik, fizik ve biyoloji alanları başta olmak üzere bu yeni kavrayışın, bütün sosyal bilimlere, sosyal-kültürel alanlara ve gündelik yaşam biçimine kadar yayıldığı bu dönem, felsefî sonuçları da hesaba katılarak 'aydınlanma yüzyılı' olarak kabul edilmiştir. Bu yüzyılın aydınlanma olarak nitelenmesi, akıl ve bilimin ışığında ilerlemeye başlayan insanın, büyülü, canlı, anlam dolu ve kutsal evren anlayışının, cansız, maddî, profan ve keşfedilmeye, daha da ötede her türlü sömürüye açık, insanın mücadele ve mağlup etmesi gereken bir meta'ya dönüşme sürecini ifade eder. 18. yüzyılda yaygınlaşan modern anlayış, 19. yüzyılda pozitivist bir rüyaya dönüştü. Kadîm evren anlayışından kalan son metafizik kırıntıların da yok edilmeye çalışıldığı ve 'yeni bilimin ışığı ile' aydınlanan insan aklının gelecekte her şeye hâkim olacağı ümidi, giderek Tanrı'nın yerine kendisini koymaya çalışan modern insanın sınır tanımazlığına tanık oldu. Evrene dair yeni keşifler, fen ve sosyal bilimler alanındaki hızlı gelişmeler, yeni teoriler ile insan ve evrenin yapısına dair şimdiye dek çözülemeyen sırların keşfi, A. Comte'la özdeşleşen pozitivist rüyanın gerçekleşeceği umudunu yerleştirmişti. Böylece insan kendi imkânlarıyla ve hiç bir doğaüstü güce başvurmaksızın, kendi kaderini yine kendisi tayin edebilecek, kuracağı dünya cennetini sonsuza kadar yaşatabilecekti.[682]

---

679 Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, s., 18-19.
680 Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, s.104.
681 Aslan, *Risale-i Nur ve Bilim-Din İlişkisi*, s.19.
http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=650
682 Aslan, *Risale-i Nur ve Bilim-Din İlişkisi*, s.19 vd.
http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=650

Böylece 18. ve 19. yüzyıllarda gözleme ve deneye dayanan bilim ve özellikle duyu organlarına dayalı olarak yapılan delillendirme yöntemi her şeyin meşruluğunu yargılayan bir ölçüye dönüştürülmüş ve teolojik olanı dışlamanın ana unsuru yapılmıştır.[683] Deneye ve gözleme dayanan bilimin kutsandığı bu modern dönemde Tanrı algısı Hume ve Kant gibi ünlü felsefecilerin çalışmalarıyla derinden sarsılmıştır. Ardından Marx, Feuerbach, Darwin, A. Comte ve Nietzsche gibi düşünürler tarafından Tanrı, evren ve insan ilişkisi tamamen koparılmıştır. Bunun neticesinde 18. ve 19. yüzyılda Tanrı'yı bütün denklemlerin dışına iten materyalist ve ateist akımlar güç kazanmıştır.

Bu dönemde Tanrı inancına yönelik diğer bir darbe de Darwin'in öncülük ettiği evrim teorisinden gelmiştir. Gerçi Darwin'in kendisi Tanrı'yı açıkça inkâr etmemişti, ancak onun teorisini ateizme doğru evrimleştiren pozitivist-materyalist zihniyet, yaşamı ya da evrendeki herhangi bir şeyi anlamak için bir tasarımcının varlığını kabullenmek zorunda olmadığımızı,[684] dolayısıyla hiçbir Tanrı müdahalesi olmadan, sonsuz evren zamanı içinde canlıların, rastlantılar zincirinin birbirini takip etmesiyle ve doğal seleksiyon kuralına bağlı şekilde, türler arası evrimleşerek oluştuğunu iddia etti. Buna göre, mekanik ve determinist bir sonsuz evren anlayışı ile Tanrı'yı evrenin işleyişinden uzaklaştıran ateist düşünce, evrim teorisi ile canlıları yaratan Tanrı fikrini de reddetmiş oluyordu.

Modern dönemde materyalist-ateist düşüncenin en önemli savunucuları arasında Marx ve Engels bulunmaktadır. Kökeni eski Yunan felsefesine dayanan materyalist-ateist düşüncenin en önemli iddiası sonsuz evren iddiasıdır. Buna göre varlık hiç bir şeyden çıkamaz; öyleyse dünya ve evren tek varlıktır. Bu durumda da evren yaratılmamış ve ezelidir. Aynı şekilde onun başlangıcının ve sonunun olmaması gerekir. Çünkü o, 'Varlık'tır ve ondan başka bir şey yoktur. Eski Yunan'dan, Karl Marx ve Friedrich Engels'e kadar materyalizmin ve ateizmin

683 Aydınlanmadan bu yana, teizm karşıtı polemikçilerin dine karşı duruşlarında ortak noktaları, bu konuda bilime dayanıyor olmalarıdır. Ama aslında, bilime teslim edilen bu güç, bilimin kendi doğasından kaynaklanmaktan daha çok, belli bir dünya görüşünün diğerlerini yargılamasından ibarettir. Bu çerçeve içinde, hem popüler kültürde hem de bilim çevrelerinde, bilim ve dinin farklı ve uzlaşmaz iki alana ait olduğuna dair kabuller hâkim bir düşünce formatı haline getirildi. Böyle bir kabulün temelinde dini akıl dışı/irrasyonel, bilimi ise rasyonel bir alan olarak görmenin payı büyüktür. Bilimsel olana açılan bu sınırsız alanın yarattığı rahatsızlık, çağdaş düşüncede, bilim ve diğer düşünce tarzları arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlama çabalarını ortaya çıkarmıştır. Bkz., Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, s.16,17.

684 Dawkins, Richard, *Kör Saatçi*, çev. Feryal Halatçı, Tübitak, Ankara, 2010, s.188.

mecburi bir şekilde kabul ettiği esas tez budur.[685] Dolayısıyla “sonsuz evren” fikri, her zaman için ateizmin savunduğu bir düşünce olmuştur. Çünkü evrenin sonradan meydana gelmiş olması, yani onun bir başlangıcının olması, bir Yaratıcı (Allah) tarafından var edildiği anlamına gelmekteydi. Bunu kabul etmek istemeyenlerin doğal olarak yapmaları gerek tek şey, hiçbir bilimsel dayanağı olmadığı halde, “evrenin sonradan ortaya çıkmadığı, onun sonsuzdan beri var olduğu” iddiasını ileri sürmekti.

Nitekim Materyalizm’in ve Marksizm’in ünlü savunucularından Georges Politzer, ‘sonsuz evren’ fikrinin doğruluğuna güvenerek, evrenin sonradan meydana geldiğine (yaratılışına) şöyle karşı çıkmıştır: “Evren yaratılmış bir şey değildir. Eğer yaratılmış olsaydı, o takdirde, evrenin Tanrı tarafından belli bir anda yaratılmış olması ve evrenin yoktan var edilmiş olması gerekirdi. Yaratılışı kabul edebilmek için, her şeyden önce, evrenin var olmadığı bir anın varlığını, sonra da, hiçlikten bir şeyin çıkmış olduğunu kabul etmek gerekir. Bu ise bilimin kabul edemeyeceği bir şeydir.”[686] Bu durumda Politzer’e göre, eğer evrenin var olmadığı bir an varsa ve evren böyle bir mutlak yokluktan var olduysa, o zaman bir yaratılıştan ve Yaratıcı’dan (Tanrı) söz edebiliriz. Dolayısıyla evrenin bir başlangıcının ispatı aynı zamanda Tanrı’nın varlığını da ortaya koymaktadır. Fakat Politzer ve onun düşüncesindeki kimseler açısından bilim yaratılışı değil sonsuz evreni işaret etmektedir. Onlara göre, Tanrı’ya ve yaratılışa inananlar bilimin karşısında tutunamamaktadırlar. Materyalist-ateist düşünürler ise bilimsel kanıtlara dayanmakta, bu nedenle de bilim ile materyalist-ateist düşünce arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır.[687] Politzer, bunları söylerken bilimin kendilerinin tarafında olduğunu ve ilerleyen yıllardaki gelişmelerin de sonsuz evren fikrini doğrulayacağını, bilimin dine değil materyalizme hizmet ettiğini düşünüyordu.

Fakat çok geçmeden materyalist-ateist düşüncenin kutsadığı ‘modern bilim’ onların beklentilerinin tam aksi yönde yeni bilimsel keşifler ortaya koydu. 19. yüzyılın sonlarından itibaren maddenin özelliklerine yönelik deneysel araştırmaların artması ve atom fiziğinin gelişmeye başlaması, atomun ve onun çekirdeğinin içine, hatta çekirdeği oluşturan parçacıkların içine bakmayı, çok küçük mesafeler ve büyük

---

685 Tresmontant, *Ateizmin İlk Kaynakları*, c.26, s.446.
686 Politzer, George, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 1996, s.84,85.
687 Politzer, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri,* s.84,85.

enerjilerle karşılaşmayı sağladı. Diğer yandan astronomi ve astrofizik alanındaki gözlemler Güneş sisteminin ve galaksimizin ötesinin görülmesini; hatta her türlü aktif optik sistemi de kırarak sınırları sürekli artan bir ölçekte çağlar öncesini ve evrenin ilk anlarını keşfetmeyi mümkün kıldı. Nükleer fizik ve astrofizik alanındaki araştırmalardan elde edilen deneysel ve gözlemsel verilerle eş zamanlı olarak geliştirilen Rölativite, Kuantum, Big Bang gibi teori ve modeller, bilimsel bir çatı inşa etmekle sınırlı kalmadı, maddeye ve evrenin kendisine yönelik standart modellere de ulaşılmasını sağladı.[688]

Bu yeni bilimsel keşiflerin ve bilimdeki bilgi artışının, Newton'un ana hatlarını ortaya koyduğu ve 19. yüzyıl bilim adamlarının son rötuşlarını yaptıklarına inandıkları bilimsel sistemi bozup parçalamak gibi ters bir etkisi oldu. Bilimdeki yeni ilerlemeler, bilimin temellerinin keskin bir biçimde eleştirilmesine ve yeniden gözden geçirilmesine neden oldu.[689] Bütün bu gelişmeler içerisinde, bilim tarihi ve teizm açısından, en önemli olanlarının başında evrenin genişlediğinin keşfedilmesi ve ardından 'Big Bang' adı verilen büyük patlama ile evrenin başlangıcının (yoktan var) olduğunun ortaya konması gelmektedir. S. Hawking'in de dediği gibi evrenin genişlediği keşfi, 20. yüzyılın en büyük düşünsel devrimlerinden biridir.[690] Bu sadece bilimsel veya düşünsel bir devrim değil, teizmin evrenle ilgili temel iddialarının haklı olması itibariyle, genel olarak, bütün teistik dinlerin Tanrı'sının varlığına da güçlü bir destektir.

2. Evrenin Genişlemesi ve Big Bang

Evren ezeli ve durağan mı, yoksa bir başlangıcı var mı? Varsa nasıldı? Uzayın en derinliklerine bakıldığında, uzayın sonuna (sınırına), ya da zamanın başlangıcına ulaşılabilir mi? İnsanoğlu evrenle ilgili bu ve benzeri sorulara ancak 20. yüzyılda net cevaplar bulabilmiştir. Bu nedenle 20. yüzyılda evrenin genişlediği keşfi gelişen kozmik tarihin en önemli öğesi ve kesinlikle insanlığın en büyük keşiflerinden biridir.[691] 20. yüzyıla kadar insanların çoğunun statik ve değişmeyen bir evrene inandıkları dönemde, evrenin bir başlangıcının olup olmadığı sorusu daha çok

---

688 Gasperini, Maurizio, *The Universe Before the Big Bang: Cosmology and String Theory*, Springer, Berlin, 2008, s.1.
689 Bernal, J. D., *Marksizm ve Bilim*, çev. Tonguç Ok, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2007, s.140.
690 Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s.52.
691 Greene, Brian, *Evrenin Dokusu*, çev. Murat Alev, Tübitak Yayınları, 2011, s.279.

fizikötesi ve din bilimi kapsamına giriyordu.[692] Ancak 20. yüzyılın başlarında yapılan çalışmalar ve astronomi sahasında elde edilen deneysel ve gözlemsel bulgular, evrenin başlangıcı konusunun bilim alanına girmesine neden olmuştur. Bu çerçeveden bakıldığında 1929 yılı bir anlamda milat niteliğindedir. Zira o yıl Edwin Hubble galaksilerin sürekli olarak birbirlerinden uzaklaştığını, dolayısıyla da evrenin genişlemekte olduğunu keşfetti. Bunun sonucunda da evrenin tek bir noktadan oluşmaya başladığı yani evrenin bir başlangıcının olduğu ortaya çıktı. Hubble böylece insanların evren algısını sonsuza kadar değiştirecek bilimsel başarıya imza attı. Konunun daha iyi anlaşılması açısından bu aşamaya nasıl gelindiğinin açıklanması gerekmektedir.

Genişleyen evren ve Big Bang (büyük patlama) kuramının keşfinden önce, bilim dünyasında Newton'un evrensel çekim yasasıyla ortaya koyduğu mekanik, durağan ve sonsuz evren modeli hâkimdi. Newton sonsuz bir evrenin varlığını, çekim kuvvetinin etkisiyle durağan bir evrendeki maddelerin yapışacak ve tek bir bileşene dönüşecek olması noktasındaki sıkıntılardan dolayı kabul etmişti.[693] Fakat gerçekte evreni sonsuz büyütmek de çekim kuvvetinin yol açacağı sorunları çözememişti. Çünkü yıldızlar birbirlerine biraz yaklaşsalar çekim kuvvetinden dolayı yapışacaklar; birbirlerinden biraz uzaklaşsalar çekim kuvvetinden kurtuldukları için daha da uzaklaşacaklardı. Bu nedenle Newton'un sonsuz evren görüşü zihinde belirsizliğe yol açıyordu. Yine de eldeki en iyi teori buydu ve bu teori genel olarak bütün bilim dünyasında tartışmasız kabul ediliyordu. Hatta sonsuz güçlü olan Tanrı'nın sonsuz evren yaratabileceğini Hıristiyan kilisesi ve ilâhiyatçıları bile benimsemişti.

Bu geleneksel kozmolojiyi yıkacak depremin sarsıntıları, ilk kez 1917'de, Albert Einstein 'Genel İzafiyet Teorisi'ni (GİT) kozmolojiye uyguladığında hissedildi.[694] 'İzafiyet Teorisi'[695] Newton fiziği ile yeni fizik arasındaki geçiş sürecinde ortaya çıkan, bir ucu Newton fiziğine, diğer ucu kuantum teorisine uzanan önemli bir 'köprü' konumundadır. İzafiyet (Rölativite) fikri, temelde Newtonyen

---

692 Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi,* s.20.
693 Hawking, *a.g.e.*, s.17.
694 Craig, *Kelam Kozmolojik Kanıtı,* s.161.
695 **İzafiyet teorisinin detayları** için bkz., Einstein, Albert, *İzafiyet Teorisi*, çev. Gülen Aktaş, Say Yayınları İstanbul, 1988; Kaufmann, William J., Rölativite ve Kozmoloji, çev. Sacit Tameroğlu, Onur Yayınları, 1980, s.20 vd.

fizik’te ortaya çıkan problemleri[696] yine ‘o fiziğin sınırları içinde kalarak’ çözmeye yönelik bir çaba olarak başlamış, ancak, Einstein’ın araladığı kapıdan beklenmedik sonuçlar ortaya çıkmış, makro ve mikro ölçekte yeni bir dünyanın ipuçları elde edilmiştir. Rölativite kuramının doğuşuna kadar çeşitli bölümlerine ciddi eleştiriler yöneltilmesine rağmen Newtoncu fiziğin genel çerçevesinde ilk gediği açan, evrensel ve değişmez olarak kabul edilen temel varsayımlarını ilk kez sarsan Einstein, büyük boyutlar dünyasında modern fiziğin esaslarının geçerli olmadığını, bu fiziğin ancak günlük deneyler dünyasında geçerli bir tasarım olduğunu göstermiştir.[697]

Büyük ölçekteki evrenin ilk matematiksel teorisi Newton’un kütle çekim teorisi idi. Einstein, 1917’de bunun daha gelişmiş ve tam versiyonunu “Genel Görelilik Teorisi” adıyla ortaya koydu. Einstein, bu teorisi ile bir bütün olarak evrenin bir modelini oluşturmak amacındaydı. Einstein, bu teorisine uygun hesaplar yaptı. Artık amacına çok yaklaşmıştı, fakat Einstein’ın hesapları istediği sonucu tam olarak vermiyordu ve hesaplarından kuşkulu idi. Çünkü o, Newton’un statik/durağan evren modelinin geçerliliğine sarsılmaz şekilde inanıyordu. Bu nedenle Evrensel genişlemeyi dışarıda bırakmak için Einstein, alan denklemlerine ‘evrensel sabiti’ eklenmiş ve bu yüzden, geçen yüzyılın en önemli astronomik buluşlarından biri olan genişleyen evren modelini önceden haber verme fırsatını kaçırmıştır.[698] İlerleyen yıllarda Einstein, bu fikrini hayatının en büyük hatası olarak değerlendirmiştir.

Einstein’ın ‘Genel Görelilik Teorisi’nden 5 yıl sonra, 1922 yılında bir Rus matematikçisi olan Aleksander Friedman, Einstein’ın izafiyet teorisiyle ortaya koyduğu denklemler üzerinde çalıştı. Friedman, Einstein’in genel görecelik kuramına göre evrenin durağan bir yapıya sahip olmadığını ve en ufak bir etkileşimin evrenin genişlemesine veya büzüşmesine yol açacağını hesapladı. Halbuki evren büzüşmüyordu. Bu durumda Friedman, Einstein’ın görmezlikten geldiği bir şeyi fark etmişti; evren genişliyor olabilirdi. Bunun için Einstein’ın homojenlik[699] varsayımını korurken durağanlık varsayımını sorgulamaya almıştı. Friedman çözümlerinin sonucunun evrenin genişlemesini gerekli kıldığını ortaya koydu. Böylece ilk Big

---

696 Newton mekaniğinde ortaya çıkan problemler için bkz. Kaufmann, *Rölativite ve Kozmoloji*, s.21, 22.
697 Werner, Heisenberg, *Çağdaş Fizikte Doğa*, çev. Vedat Günyol, Orhan Duru, V Yayınları, Ankara, 1987,(önsöz**)**
698 Kaufmann, *a.g.e.*, s.122,123.
699 Homojenlik evrenin var sayılan bir özelliğidir. Buna göre, verilen bir anda evren, tüm tipik gözlemcilere, nerede olurlarsa olsunlar aynı görünür. Weinberg, Steven, *The First Three Minutes*, Basic Books, New York, 1993, s.162; Şimşek, *Big Bang*, s.25.

Bang modeli Alexander Friedman tarafından hazırlanmıştır.

Friedman'ın çözümünün önemini ilk fark eden kişi ise Belçikalı papaz ve astronom Georges Lemaitre oldu. Lemaitre, 1927 yılında Friedman'ın çözümlerine dayanarak evrenin bir başlangıcı olduğunu ve bu başlangıçtan itibaren sürekli genişlediğini, ayrıca genişleyen evrenin uzak galaksilerin uzaklıklarıyla orantılı hızlarla birbirlerinden uzaklaşmaları gerektiğini öngördü ve bunu kanıtlayan makaleler yayımladı.[700] Buna göre genişleyen evren geçmişe doğru küçülüp tek noktaya ulaşıyordu. Böylece Lemaitre, Tanrı'nın "en eski atom" *(primeval atom)* olarak yarattığı ve bu atomdan bütün evreni genişleterek oluşturduğu evren modelini ilk ortaya koyan kişi oldu.[701] Bununla birlikte gerek Friedman'ın gerekse Lemaitre'nin teorisi deneysel verilere ve kanıtlara dayanmamaktaydı. Tamamen kuramsal olarak düşünülmüştü. Evrenin genişlemesiyle ilgili ilk gözlemsel kanıtlar daha sonra Edwin Hubble'dan geldi

1929 yılında Amerikalı astronom Edwin Hubble, Kaliforniya'da bulunan Mount Wilson Gözlemevi'ndeki teleskopuyla yaptığı incelemeler sonunda galaksilerin sürekli birbirlerinden uzaklaşmakta olduklarını keşfederek, evrenin genişlemekte olduğunu gözlem verilerine dayalı olarak iddia etti. Bununla birlikte, Hubble'in teleskopuyla yaptığı gözlem, ona galaksilerin birbirlerinden uzaklaşmakta olduğunu teleskopun merceğinde göstermemişti. Zira böylesi büyük hareketleri gözlemleyebilmek için doğal olarak milyonlarca yıl sürecek bir bekleyiş gerekmektedir. Hubble, Doppler etkisi denilen ışığın tayflarındaki kaymalara bakarak galaksilerin hareket ettiği sonucuna vardı. Doppler etkisine göre, eğer bir ışık kaynağı size doğru geliyorsa ışığın dalga boyu kısalmış gibi görünür. Sonuçta ışık, tayfın mavi ucuna kaymış gibi gözükür. Eğer ışık kaynağı sizden uzaklaşırsa dalgalar uzamış gibi gözükür. Bu da ışığın, tayfın kırmızı ucuna doğru kaymış gibi görünmesi sonucunu verir.[702] Hubble'ın gözlemlerine göre de galaksilerin renkleri tayfın kırmızı ucuna doğru kayıyordu. Kırmızıya kayma olarak bilinen bu kayma, uzaklaşma hareketinin bir sonucudur. Böylece, uzak galaksilerin ışık tayflarını çözümleyen Hubble, galaksilerin hızını belirlemeyi başardı. Bizden uzaklaşan

---

700 Osserman, Robert, *Evrenin Şiiri*, çev. İsmet Birkan, Tübitak Yayınları, Ankara, 2003, s.128; Craig, *Kelam Kozmolojik Kanıtı*, s.161.

701 Hawking, *Ceviz Kabuğundaki Evren*, s.22.

702 Bernstein, Jeremy, *Albert Einstein - Fiziğin Sınırları*, çev. Yasemin Uzunefe Yazgan, Tübitak Yayınları, 2000, s.101; Sagan, *Kozmos*, s.272; Kaufmann, *a.g.e.*, s.53.

galaksiler olduğu kadar, bize yaklaşan galaksilerin de olduğunu bulabilmeyi umuyordu. Ancak gözlemlerine göre tüm galaksiler bizden uzaklaşıyor, evren genişliyordu.[703] Hubble böylece, evrenle ilgili gizemlerden birinin cevabını bulmuş ve 20. yüzyılın en büyük keşiflerinden birini yapmıştır.

Hubble daha sonra çok önemli bir şeyi daha gözlemledi. Buna göre, yıldızlar ve galaksiler sadece bizden değil aynı zamanda birbirlerinden de uzaklaşıyorlardı. Bu gözlemleri sonucunda Hubble'in ikinci anıtsal keşfi de, galaksilerin uzaklıklarının uzaklaşma hızı ile orantılı olduğunu bulmasaydı. Galaksi tayflarını inceleyen Hubble, yakın galaksilerin bizden daha yavaş uzaklaşmasına karşılık daha uzaktakilerin ise çok daha büyük bir hızla kaçtıklarını buldu. Hubble yasası denilen bu teoriye göre, galaksilerin uzaklıkları ile kaçış hızları arasındaki bağıntı doğrusaldır. Buna göre, bir galaksi ne kadar uzakta ise, bizden o kadar hızla kaçar. Hubble yasası adı verilen bu yasa, evrenin bir bütün olarak genişlemekte olduğunun ilk kanıtını vermekte idi.[704] Hubble'ın keşfi şok ediciydi çünkü hâkim olan bilimsel ve felsefi önyargılar, evrenin en büyük ölçeklerde durağan, sonsuz, sabit ve değişmez olduğunu öne sürüyordu. Ama Hubble, keşfi ile bu ön kabullere darbe indirmişti.[705]

Dolayısıyla evren durağan değildi. Buna göre de galaksiler birbirinden uzaklaşmakta ve evren genişlemeye devam etmekteydi. Bu arada evren homojen olduğundan dolayı evrenin herhangi bir genişleme merkezi de söz konusu değildir. Bunu çok bilinen şişen balon örneği ile açıklamak gerekirse; sönük bir balonun üstüne noktalar yerleştirdikten sonra balon şişirilmeye başlanırsa, balonun üzerindeki noktaların birbirinden uzaklaştığı görülür. İşte tıpkı şişen bir balonda olduğu gibi evren genişlemekte ve evrendeki galaksiler de birbirinden uzaklaşmaktadır.[706] Dolayısıyla hiçbir nokta merkez değildir. Eğer galaksilerin uzaklaşma hızları uzaklıkları ile doğru orantılı ise, bütün galaksiler için hızın uzaklığı oranı sabit olmalıdır. Hubble sabiti adı verilen bu oran evrenin şu andaki genişleme hızını

---

703 Hawking, Ceviz *Kabuğundaki Evren*, s,75*;* Hawking-Mlodinow, *Büyük Tasarım,* s.48.
704 Kaufmann, *Rölativite ve Kozmoloji*, s.90,122. Aslında Hubble bir galaksi ne kadar uzaktaysa, uzaklaşma hızının o kadar fazla olduğunu fark etti. Buna, Hubble'ın özgün gözlemlerinin daha rafine çeşitlemeleri yani diğerlerinin yanı sıra Hubble Uzay Teleskobu da kullanılarak binlerce galaksi incelenmesi sonucu elde edilen bilgilerden örnek vermek gerekirse; bizden 100 milyon ışık yılı uzaktaki galaksilerin bizden saatte 9 milyon kilometre hızla, 200 milyon ışık yılı uzaktaki galaksilerin saatte 18 milyon kilometre hızla, 300 milyon ışık yılı uzaktaki galaksilerinse saatte 26.5 milyon kilometre hızla uzaklaşmakta olduklarını göstermiştir. Greene, *Evrenin Dokusu*, s.279.
705 Greene, *Evrenin Dokusu*, s.280.
706 Greene, *a.g.e.*, s.282.

vermektedir. Genişleyen evren modeline göre genişleme, çekim gücünü dengelemekte, böylece evren tek bir bileşene dönüşmekten kurtulmaktadır; evrenin her anı bir öncekinden daha büyük genişliktedir.

Hubble'ın ortaya koyduğu evrenin genişlediği gerçeği, kısa bir süre sonra yeni bir evren tasavvurunu ortaya çıkardı. Evren genişlediğine göre, basit bir mantıkla şu denilebilirdi: Bugünkü evrenimiz için, zamanda geriye doğru gidildiğinde çok daha küçük bir evren, daha da geriye gidildiğinde de tek bir nokta ortaya çıkmaktadır. Bu nokta sıfır noktası yani yokluk anlamını taşıyan bir noktadır. Demek ki geçmişte öyle bir an vardır ki, evrendeki tüm madde yoğunluğu sonsuz olan bir noktada sıkışmış olarak bulunmakta iken, evrenimiz sıfır noktası denilen bu hiçlikten, Big Bang (büyük patlama) ile meydana gelmiştir. Daha önce Rus matematikçi Friedman ve Belçikalı din adamı Georges Lemaitre'nin dile getirdiği bu gerçek daha sonra Hubble'ın gözlemleri ile bilimsel olarak ortaya konmuş oluyordu. Genişlemekte olan evrenin başlangıçta meydana gelen büyük bir patlamayla oluştuğunu ileri süren 'Big Bang' teorisine dayanan model daha sonra, 1948 yılında Rus asıllı Amerikalı fizikçi George Gamow ve çalışma arkadaşları tarafından savunulmuş ve ilk nükleosentez olayı eklenmek suretiyle geliştirilerek sunulmuştur.[707] Gamow ve arkadaşlarının çalışmalarına göre, evrenin Büyük Patlama ile oluşması durumunda, evrende bu patlamadan geriye 'kozmik fon radyasyonu', 'kozmik arkaplan ışınımı' veya 'mikrodalga fon ışınımı'[708] olarak adlandırılan radyasyon kalıntıların olması gerekiyordu. Ayrıca Big Bang'den arda kalan bu ışıma evrenin her yanında eşit olmalıydı. Bu ışımanın evrenin yoğunluğu oranında bir yoğunlukta olması ve

---

707 Gamow, Gorge-Alpher, Ralph-Bethe, H., *The Origin of Chemical Elements*, Physical Review, c.73/7, 1948, s.803,804; Kurşunoğlu, *Antropik İlke* , s.43; Şimşek, *Big Bang*, s.25.

708 **Kozmik fon radyasyonu:** Big Bang teorisine göre, evrenin başlangıcı büyük patlama tekilliğinde sonsuz bir sıcaklık ve yoğunluk ile gerçekleşti. Evren genişlerken, radyasyonun sıcaklığı azaldı. Büyük patlamadan saniyenin yaklaşık yüzde biri kadar süre sonra, sıcaklık 100 milyar derece olacak ve evren bazı protonlar ve nötronlarla birlikte; çoğunlukla fotonlar, elektronlar ve nötrinolar (son derece hafif parçacıklar) ile bunların karşı parçacıklarını içerecekti. Sonraki üç dakika boyunca, evren bir milyar dereceye soğurken: protonlar ile nötronlar helyum, hidrojen ve hafif başka elementlerin çekirdeklerini oluşturmak üzere birleşmeye başlayacaktı. Yüz binlerce yıl sonra, sıcaklık birkaç bin dereceye düştüğünde; elektronlar, atomları oluşturmak üzere hafif çekirdekler tarafından yakalanabileceği bir noktaya kadar yavaşlayacaktı. Bununla birlikte; karbon ve oksijen gibi yapımızı oluşturan daha ağır elementler, yıldızların merkezindeki helyumun yanışından milyarlarca yıl sonraya kadar ortaya çıkmayacaktı. Evrenin yoğun, sıcak, erken bir aşamasının bu tablosu I948'de, bilim adamı G. Gamow tarafından, Ralph Alpher ile birlikte yazdıkları bir makalede çizildi. Bu makale, bu çok sıcak erken aşamadan kaynaklanan radyasyonun, günümüzde hâlâ çevremizde olması gereğini öngörmekteydi, I965'te, Arno Penzias ve Robert Wilson adlı fizikçiler kozmik mikrodalga fon radyasyonunu gözlemlediğinde, bu öngörüler doğrulanmış oldu. Hawking, *Ceviz Kabuğundaki Evren*, s.78.

dolayısıyla, bu ışımanın, yoğunluğu artık son derece azalmış olsa da hâlen mevcut olması gerekiyordu.[709]

Zamanla gelişen rasat tekniklerinin ortaya çıkardığı yeni neticeler karşısında birçok defalar tadilatlar geçiren Big Bang teorisinin bugün aldığı şekle göre evren, bütün madde ve enerjisinin toplamını ihtiva eden ve sıfır noktası veya hiçlik de denilen şeyin şiddetli bir tekil kozmik patlama[710] ile genişletilmesi sonucu vücuda gelmiştir. Teorik fizikçiler tarafından evrenin başlangıcında yer alan tek bir matematiksel nokta, tekillik kavramı ile ortaya konulur. Soyut kavram olarak bu nokta, düşünebildiğimiz herhangi bir boyut, hareket ve zamanın olmaması demektir. Kısaca, kavrayabildiğimiz her türlü maddenin, enerjinin ve zamanın bir başlangıcı olmalıdır. Bu, gözlemlerin ve genel görelilik kuramının bir sonucudur. Söz konusu araştırmaların getirdiği metafizik teklik, madde, enerji ve zamanın yoktan var olduğunun açık bir ilânıdır.[711] Fizikçi P. Davies'e göre bu öngörüyü en uç anlamında anlayacak olursak, evrendeki bütün mesafelerin sıfıra büzülmüş olduğu bir noktaya varırız. Böylece ilk kozmolojik tekillik, evren adına geçmiş zamansal bir sınır oluşturur. Böyle bir sınır yüzünden, fiziksel akıl yürütmeyi veya uzay-zaman kavramını bile sürdüremeyiz. Bu sebepten dolayı, çoğu kozmolog ilk tekilliği evrenin başlangıcı olarak düşünürler. Bu görüşe göre, Big Bang yaratma olayını temsil eder; sadece evrendeki bütün madde ve enerjinin yaratılması değil, aynı zamanda uzay-zamanın kendisinin de yaratılması.[712]

Big Bang kuramının Kelam kozmolojik argümanını doğruladığını savunan çağdaş düşünürlerden William Lane Craig, tekillik kavramını "yokluk"un tam karşılığı olarak kullanmaktadır; bu durumda evren yoktan yaratılmış (creatio ex nihilo) olmaktadır.[713] Çünkü evrenin ortaya çıkışı, tekil kozmik patlama ile yani evrenin tüm maddesini içinde barındıran "sonsuz yoğunluğa" ve "sıfır hacme" sahip bu "tek nokta"nın patlamasıyla olmuştur. Aslında sonsuz yoğunluktaki bu tek nokta veya sıfır hacimdeki bir nokta, matematiksel bir ifade olup gerçekte "hiçbir şey"e (nothing) tamamen eşittir. Dolayısıyla gerçek dünyada sonsuz yoğunluğa sahip

---

709 Wikipedi, *Büyük Patlama*, http://tr.wikipedia.org/wiki/B%C3%BCy%C3%BCk_Patlama
710 Greene, Brian, *Evrenin Zerafeti,* çev. Ebru Kılıç, Tübitak Yayınları, 2001, s.281.
711 Kalın, Faiz, *Felsefe ve Bilimin Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2005, s.72.
712 Craig, *Kelam Kozmolojik Kanıtı*, s.162.
713 Craig, William Lane, *Professor Mackie And The Kalam Cosmological Argument*, Religious Studies, Volume, 20/3, 1984, s.367-375; http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/mackie.html

olacak hiçbir şey yoktur; şayet bu nesne herhangi bir kütleye sahipse, o zaman sonsuzca yoğun olamaz. Craig'e göre bu durumda, Big Bang'in tam anlamıyla uygulanışının gerçekten mecbur ettiği şey, yoktan yaratılıştır.

Şiddetli bir tekil kozmik patlama olarak tarif edilen bu Büyük Patlama'nın ilk anında, sıcaklığın trilyonlarca dereceyi bulduğu sırada bugünkü âlemi meydana getirecek olan atom parçacıkları yaratılmış, sonra bu parçacıklardan atomlar, atomlardan gaz ve toz bulutları, bulutlardan galaksiler kurulmuştur. İşte evren, zamanın başlangıcındaki bu dehşetli patlamanın tesiriyle hala genişlemektedir.[714] Big Bang'in ne zaman cereyan ettiği sorusuna kesin bir cevap verilmemekle birlikte, şu anda yaygın olan görüşe göre bu rakam 15 milyar sene civarında kabul edilmektedir. Fakat son senelerde bu rakam NASA tarafından, yüzde bir gibi son derece küçük bir hata farkıyla, 13,7 milyar yaş olarak ifade edilmektedir.[715]

Hubble evrenin genişlemekte olduğunu gözlemleriyle bilimsel olarak ortaya koymuştu. Bu da zaman içinde geriye doğru gidildiğinde, evrenin 'sıfır hacim' noktasından, Big Bang denilen büyük patlama ile meydana geldiği anlamına geliyordu. Bu durumda Big Bang'in gösterdiği önemli bir gerçek vardı: Sıfır hacim "yokluk" anlamına geldiğine göre, evren "yok" iken "var" hale gelmişti. Bu ise, evrenin bir başlangıcı olduğu anlamına geliyor ve böylece materyalizmin "evren sonsuzdan beri vardır" varsayımını geçersiz kılıyordu. Bu durum anlaşılabileceği gibi birçok bilim adamını rahatsız etmişti. Genişleyen ve dolayısıyla başlangıcı olan bu yeni evren modeli yerine, eski modellerine bağlı kalmak isteyen fizikçiler, alternatif olarak 'Kararlı Durum Kuramı'nı ortaya attılar. Hubble'dan onlarca yıl sonra bile pek çok fizikçi kararlı durum kuramını savunmayı sürdürdü. Ancak en doğal model Hubble'ın genişleyen evren modeliydi ve sonunda kabul edilen de bu model oldu.[716] Çünkü evrenin genişlediği keşfinden beri diğer modelleri doğrulayacak hiçbir veriye rastlanmamıştır. Aksine 'Big Bang Teorisi' ile savunulan evrenin genişlemesi fikri, daha sonra yapılan bilimsel çalışmalar ile de doğrulanmıştır. Böylece bilim insanlarının çoğu, evrenin başlangıcında, bir Big Bang olayının cereyan etmiş olduğuna ancak 1964/1965'te, evrenin sıcak ve yoğun döneminin kanıtı olarak kabul edilen kozmik mikrodalga arkaplan ışımasının

---

714 Greene, *Evrenin Zerafeti*, s.418,419; Şimşek, *Big Bang*, s.25,26.
715 http://www.nasa.gov/centers/goddard/news/topstory/2003/0206mapresults.html
716 Hawking-Mlodinow, *Büyük Tasarım*, s.48,49.

keşfinden sonra ikna oldular.

Evrenin genişlediğinin keşfi ile ortaya çıkan, evrenin başlangıcı olması fikri materyalist-ateist düşünce sahiplerinin hoşuna hiç gitmemiştir. Çünkü genişleyen evren sonsuzdan beri var olamazdı. Eğer sonsuzdan beri var olamazsa bir başlangıcı olmalıydı. Bu durumda, bir başlangıcı varsa bir 'Yaratıcı'sı da vardır fikri peşinden gelmekteydi ki, asıl rahatsızlık verici olan da buydu. Bu fikirden rahatsız olanlardan biri de Fred Hoyle'dür. Aslında Big Bang terimi de ilk kez İngiliz fizikçi F. Hoyle tarafından 1949 yılında, Friedman ve Lemaitre'nin tahmin etmiş olduğu evrenin başlangıcı için alaycı bir ifade olarak kullanılmış bir sözdür.[717] Daha sonra bu söz tutmuş ve evrenin başlangıç anını anlatan bir terim olarak kullanılmaya başlamıştır.

Evrenin başlangıcı fikrini kabul etmek istemeyen Fred Hoyle ve arkadaşları tarafından, 1949'ların sonunda, evren için başlangıcı gerektirmeyen 'Kararlı Durum Kuramı' ortaya atıldı. Bu model, "evren nasıl ortaya çıktı" sorusuna, "evren ortaya çıkmadı, sonsuzdan beri vardı ve sonsuza kadar da var olacak" cevabını vermekteydi. Evren sabit, durağan ve değişmez bir maddeler bütünü olarak kabul ediliyor ve dolayısıyla böyle bir evrenin bir yaratıcıyı kabul etmeyi gerektirmediği söyleniyordu. Kararlı Durum Kuramına göre, evren, şu anda nasılsa geçmişte de aynı idi. Bu modelde evrenin genişlediği kabul edilmekte ve evren genişledikçe, galaksiler arasındaki boşlukları doldurmak üzere sürekli yeni maddeler ortaya çıkmaktadır.[718] Bu kurama göre, erken evren diye bir şey söz konusu olmamakta, böylece mutlak bir başlangıca olan gereksinim de ortadan kalkmaktaydı. Hiçbir bilimsel veriye dayanmayan bu kuram, sırf başlangıç ve ardından gelen 'Yaratıcı' fikrini ortadan kaldırdığı için, onlarca yıl pek çok fizikçi tarafından savunulmaya devam etti. Ayrıca F. Hoyle ve onun gibi düşünenler; Big Bang gerçekse, bu patlamadan geriye kalan 'kozmik fon radyasyonu'nun olması gerektiğini fakat bulunamadığını iddia etmekteydi.

1960'larda, durağan evren kuramını büyük ölçüde sarsan çok sayıda kanıt ortaya çıktı. Her şeyden önce, Hubble yasasına göre, Big Bang'in en azından on milyar yıl önce meydana gelmiş olması gerektiğini görüyoruz. Bu süre, bütün galaksilerin bir araya toplanmış olacakları bir zamana kadar olayları geriye doğru götürerek, basitçe elde edilir. İkinci olarak, görülen evrendeki en yaşlı yıldız

---

717 Craig, *Kelam Kozmolojik Kanıtı*, s.163.
718 Kaufmann, *Rölativite ve Kozmoloji*, s.133.

kümelerinin de yaklaşık olarak on milyar yaşında olduğunu anlıyoruz. Son olarak, izotop çalışmalarından (örneğin uranyum-kurşun karışımı) gene on milyar yıllık ömür saptanmıştır. Bu yaşların yaklaşık uyuşmaları son derece şaşırtıcıdır.[719]

Büyük Patlama kuramını doğrulayan olgulardan bir diğeri de evrendeki helyum miktarıdır. Fizikçiler, nükleer kuramın ve termodinamiğin standart ilkelerini kullanarak, ilk nükleosentez döneminde, yani Büyük Patlama'nın ilk bir saniyesinin yüzde biri kadar sonrası ile birkaç dakika sonrası arasındaki zaman diliminde ortaya çıkan ışık unsurlarının göreli bolluğuyla ilgili kesine yakın tahminlerde bulunmuşlardır. Örneğin nükleer kurama göre, evrenin yüzde 23'ünün helyumdan oluşuyor olması gerekmektedir. Gökbilimciler, yıldızlar ve nebulalarda bol miktarda bulunan helyum miktarını ölçerek gerçekten de bu tahminin doğru olduğuna işaret eden, etkileyici veriler toplamışlardır. Döteryum bolluğuyla ilgili tahmin ve bunun doğrulanması ise daha etkileyicidir, çünkü döteryumun evrende az miktarda fakat kesin olarak bulunmasını açıklayan, Büyük Patlama dışında başka bir astrofiziksel süreç de yoktur.[720]

Newton'un sonsuz evren ve F. Hoyle'un Kararlı Durum Kuramına karşı, Big Bang kuramını doğrulayan olgulardan bir diğeri de Olbers paradoksunu çözmede gösterdiği başarıdır. Başlangıcı olmayan sonsuz evren modelleri Olbers paradoksu denilen bir durumu ortaya çıkartmaktaydı. 1823 yılında Alman astronomu Heinrich Olbers, evrenin sonsuz olması halinde; sonsuz sayıdaki yıldızlardan yeryüzüne ulaşan sonsuz ışık sebebiyle gökyüzünün gece de gündüz gibi aydınlık olması gerektiğini belirtmişti. Ancak gerçekte böyle bir durum mevcut değildi. Bu paradoksun çözümü olarak evrende büyük miktarda bulunan toz halindeki maddenin, uzak yıldızlardan gelen ışığı emerek zayıflattığı, böylece gökyüzünü kararttığı öne sürülebilirdi. Fakat Olbers'e göre, sonsuz bir evrende bu madde de giderek ısınacak ve yıldızlar kadar parlayacaktı.[721] Bu paradoksa en iyi çözüm evrenin sonsuz olmadığını aksine başlangıcı olduğunu iddia eden Big Bang teorisinden gelmiştir. Big Bang teorisini doğrulayan bilimsel deliller ortaya çıkınca bu paradoks da ortadan kalkmış görünüyor. Çünkü genişleyen evrenin bir başlangıcı bulunmakta, dolayısıyla

719 Kaufmann, *a.g.e.*, s.134.
720 Greene, *Evrenin Zerafeti*, s.422,423.
721 Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s.19.

yıldızların da sonsuzdan beri var olmadıkları ortaya çıkmaktadır. Böylece Big Bang teorisi bu paradoksa çözüm getirmiş olmaktadır.

Kararlı Durum Kuramı karşısında, Big Bang teorisini kanıtlayan en önemli bilimsel delil ise 1965 yılında ortaya kondu. 1965 yılında, Arno Penzias ve Robert Wilson adlı iki araştırmacı Büyük Patlama sonrasında teorik olarak geriye kalması gereken kozmik fon radyasyonunu tespit ettiklerinde, zamanımızın en önemli keşiflerinden birini tesadüfen gerçekleştirmiş oluyorlardı. Penzias ve Wilson, New Jersey'deki Bell laboratuvarında, Samanyolu'nun dış kısımlarından gelen belirsiz radyo dalgalarını ölçmeye çalışıyorlardı. Penzias ve Wilson, bu ölçümlerinde antenden gelen ve bir türlü gideremedikleri bir parazitle karşılaşmışlar (paraziti giderebilmek amacıyla antenin içindeki kuş pisliklerini bile temizlemişlerdi) ancak bir türlü giderememişlerdi. En sonunda Princeton'daki Robert Dicke'nin kilit önemdeki görüşleri ve onun öğrencileri olan Peter Roll ve David Wilkinson ile birlikte Jim Peebles'in katkılarıyla, antenin Büyük Patlama sırasında üretilen ve günümüze kadar gelmiş olan mikrodalga ışınımını aldığı anlaşıldı. Bu ışıma ya da ışınımın bütün yönlerdeki parlaklığı, Big Bang teorisindeki hesaplara uygun olarak, aynı idi ve yaklaşık 2,7 Kelvin derecesi sıcaklığında bir ortamdan geldiği anlaşılıyordu[722] Böylece Büyük Patlama'nın aranan deliline de ulaşılmış oluyordu. Penzias ve Wilson bu buluşları için 1978 Nobel Fizik Ödülü'nü kazanmışlardır.

Bundan sonraki araştırmalar kuramı da deneyleri de derinleştirdi ve 1989 yılında NASA tarafından, atmosfer şartlarından etkilenmeden doğru ölçüm yapması için, bu işe özel 'Kozmik Fon Kâşifi' (COBE-Cosmic Background Explorer) adlı uydu uzaya gönderildi. COBE tarafından gökyüzünün mikrodalga haritası çıkartıldı. COBE uydusundan 1992'de gelen veriler, kozmik fon radyasyonunu ve bu radyasyonda gezegenlerin oluşması için gerekli olan sıcaklık dalgalanmalarını çok hassas bir şekilde gösterdi.[723] Bu veriler sadece, Büyük Patlama'dan arda kalan radyasyonu açıkça tespit etmekle kalmadı, aynı zamanda evrenin sıcaklığının Büyük Patlama kuramının beklentileriyle tam olarak örtüşen biçimde, mutlak sıfırın (0 Kelvin ya da -273.15 °C) yaklaşık 2,7 derece üstünde mikrodalga ışınımla dolu olduğunu ispat etti.[724] Kısaca bütün bilimsel veriler Big Bang teorisindeki hesaplara

---

722 Greene, *Evrenin Dokusu*, s.614; Kaufmann, *a.g.e*, s.135.
723 Hawking-Mlodinow, *Büyük Tasarım*, s.110,117; Greene, *Evrenin Dokusu*, s.516.
724 Greene, *Evrenin Zerafeti*, s.422.

tam uyumlu haldeydi. Bu durumda, Kararlı Durum Kuramı karşısında, Big Bang teorisi bir kez daha büyük bir zafer kazanmıştı. COBE uydusundan gelen verilerle harekete geçerek; 'kara madde ve kozmik arka plan radyasyonun açısal farklılıklarını' (anizotropi) ve evrenin 380.000 yıl önceki halini keşfeden George Smoot ve John C. Mather adlı iki Amerikalı araştırmacı, 2006 yılı Nobel Fizik Ödülü'ne de sahip olmuşlardır.

1993'de görevi sona eren COBE uydusu yerine 2001'de WMAP (Wilkinson Microwave Anisotropy Probe) uydusu uzaya gönderildi. WMAP, COBE'ye oranla çok daha ayrıntılı bir şekilde evrenin bebeklik resmini çekmiş ve Big Bang'den arda kalan kozmik fon radyasyonun haritasını çıkarmıştır. WMAP uydusundan gelen bu veriler, daha net bir şekilde, Big Bang teorisinin doğruluğunu desteklemiştir. Ayrıca WMAP'ın verileri, evren ile ilgili birçok alanda kesin bilgilere ulaşılmasını da sağlamıştır.[725] Ardından 2009 yılında, Avrupa Uzay Ajansı tarafından tasarlanan ve evrenin Büyük Patlama ile doğumundan yaklaşık 380 bin yıl sonra yayılan ilk "fosil" ışınlarını incelemekle görevli, 'Planck' adlı uydu gönderilmiştir. Planck uydusu, WMAP uydusundan çok daha kaliteli görüntüler çekecek şekilde donatılmıştır. Bu ışınımdaki dalgalanmaları çok daha hassas şekilde ve yüksek çözünürlükte tespit edebilecek kapasiteye sahip Planck, "kozmik ışınım haritasını" çıkararak göndermiştir. Planck uydusundan gönderilen bu bulgular da kozmik fon radyasyonunun varlığını ve evrenin genişlediğini göstererek, açıkça Big Bang teorisini doğrulamıştır.[726]

Netice itibari ile evren ve içindeki maddeler üzerine yapılan bütün bilimsel çalışmalar, ortaya çıkan bütün bilimsel gelişmeler evrenin genişlediğini ispat etmektedir. Dolayısıyla da bu durum, evrenin Big Bang denilen büyük patlama ile sıfır noktasından, yani yoktan var edildiğini göstermektedir. Bu da açıkça 'Yaratılış'ı ifade etmektedir. Bu nedenle de materyalist-ateist felsefeyi benimsemiş olan astronom ve fizikçiler, yaratılışı dışarıda tutabilmek için bazı alternatif evren

---

725 WMAP verilerine göre, evrenin içeriğinin % 4'ünü atomlar, % 23'ünü karanlık maddenin bilinmeyen bir türü, % 73'ünü ise karanlık enerji oluşturmaktadır. Bkz: http://www.nasa.gov/centers/goddard/news/topstory/2003/0206mapresults.html ;

726 Ayrıntılar için bkz. http://www.nasa.gov/mission_pages/planck/index.html; http://planck.caltech.edu/; http://sci.esa.int/science-e/www/object/index.cfm?fobjectid=51603; Fakat WMAP'dan farklı olarak, *Planck*'ın son verilerine göre, evrenin 13,8 milyar yaşında olduğu ve evreni oluşturan maddelerin ise % 4.9'unun atomlar (sıradan maddeler), % 26'sının karanlık madde ve %67.8'inin karanlık enerji olduğu belirtilmektedir.. Bkz: http://en.wikipedia.org/wiki/Planck_(spacecraft)

modelleri getirmeye çalışmışlardır. Bunlardan birisi olan ‘kararlı durum kuramı’nı daha önce görmüştük. Bundan başka ileri sürülenler arasında; ‘salınan evrenler’ veya ‘açılır-kapanır evrenler’, ’sonsuz evrenler’ veya ‘çoklu evrenler’ ve ‘kuantum evren modelleri’ gibi çeşitli evren modelleri bulunmaktadır. Fakat bu modellerin hepsi de bilimsel olarak gözlenmekten ve test edilmekten son derece uzak felsefi ve spekülatif modellerdir.[727] O halde, S. Hawking’in de dediği gibi, “tutumluluk”[728] ilkesini kullanıp onları kuramdan atabiliriz.”[729] Kısaca günümüz fiziğinde bu farklı evrenlerin varlığını onaylayabilecek hiçbir deneysel ve gözlemsel kanıt mevcut değildir. Bu modelleri daha çok her şeyi tesadüflerle açıklamaya çalışan materyalist ve ateist düşünürlerin çabaları olarak görmek mümkündür.

Bilimin, son yüzyılda ortaya çıkan önemli gelişmelere paralel olarak, teistik argümanlara yönelik tutumunda önemli gelişmeler ortaya çıkmaktadır. Genişleyen evren düşüncesi ve bu doğrultuda evrenin bir başlangıca sahip olmasının gerekliliğinin ortaya konması, bu gelişmeleri teizmin iddialarını doğrulama noktasına doğru hızla götürmektedir.[730] Bu bilimsel gelişmeler sonrası, daha önce Tanrı’nın varlığını kabul etmeyen birçok bilim ve fikir adamı, evreni yaratan bir Tanrı’nın varlığını kabul etmiş veya bu başlangıcın ve düzenin arkasında üstün bir ‘Zekâ’nın olduğunu itiraf noktasına gelmiştir, zaten inanalar ise çok daha güçlü bir şekilde Tanrı’nın varlığını ifade etmeye başlamıştır.

Evrenin genişlediği keşfinin haricinde, evrenin başlangıcı olduğunu gösteren başka bir bilimsel kanıt daha vardır. Bu kanıt termodinamiğin ikinci yasası olan ve kısaca entropi[731] artışı denilen enerjinin israfı yasasıdır. Bu yasa 19. yüzyılın ortalarında Rudolf Clausius’un çalışmaları ile ortaya konmuştur. Termodinamiğin

---

727 Collins, Robin, *Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar*, Allah, Felsefe ve Bilim, çev. Fehrullah Terkan, ed. Caner Taslaman ve Enis Doko, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2013, s.46.

728 Tutumluluk ilkesi: Ockhamlı William’ın (1285-1347) geliştirdiği ve ‘Ockhamlı’nın usturası’ (Ockham’s razor) diye anılan ilkedir. Bu ilke, herhangi bir şeyi açıklamak üzere öne sürülen birden fazla açıklama söz konusu olduğunda, bunlar arasında, açıklanmak durumunda olanı en az sayıda açıklayıcı ilke ve kabulle açıklayan ve olabildiğince çok şeyi açıklamayı başaranın seçilmesini söyler. Buna göre, en basit açıklama, gerçekliği olduğu şekliyle tarif eden en muhtemel açıklama olma durumundadır. Ockhamlı’nın bu ilkesi, hem modern bilimin hem de felsefenin önemli ilkelerinden biri olarak geniş kabul görmüştür. Bu ilke sayesinde ‘zihnimizde ve dilimizde var olanlar’ ile ‘gerçekte var olanları’ ayırt etmeyi öğrenir, gereksiz ve yararsız açıklamalarla uğraşmaktan korunuruz. Bu ilkenin ‘ustura’dan söz etmesinin nedeni, gereksiz olanı kopartıp atmaya yaramasından dolayıdır. Taslaman, Caner, *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı,* İstanbul Yayınevi, 2007, s.310,311.

729 Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi,* s.137.

730 Kurşunoğlu, *Antropik İlke*, s.52.

731 Entropi: Bir fiziksel sistemde düzensizliğin ölçüsü; bir sistemin bileşenlerinin, sistemin genel görünümünü bozmadan yeniden düzenlenme sayısıdır. Greene, *Evrenin Zerafeti,* s.401,491

ikinci yasasına göre bütün fiziki sistemler içerisindeki toplam enerji daima sabit kaldığı halde ısı, sürtünme ve benzeri israflarla yararlı enerji miktarı gittikçe azalmaktadır. Bu durumda fiziki sistemlerdeki süreçler düzenden düzensizliğe doğru tek yönlü olarak yol almaktadır.[732] Her şey düzensizliğe eğilimli oluğundan fiziksel sistemler yüksek entropili durumlara doğru gitmekte[733] ve bu durum geriye çevrilmesi imkansız şekilde işlemektedir. Buna göre entropi düzenden düzensizliğe gidişi ifade eder. Bir başka deyişle sistemdeki düzensizliğin oranına entropi denir. Bir sistemde düzensizlik ne kadar çok ise entropisi o kadar yüksektir.

Entropi yasasını evrene uyguladığımızda evrenin düzenden düzensizliğe doğru gittiği görülmektedir. Örneğin güneş bitkilere ve hayvanlara dolayısıyla bize enerji vererek kendi entropisini artırmaktadır. Yani güneşin enerjisi geri döndürülemez biçimde azalmakta ve entropisi arttığı için milyarca yıl sonra ölmesi kaçınılmaz hale gelmektedir. Aynı şekilde evrenimiz de bu yasa gereğince, yani entropisi sürekli arttığı için kaçınılmaz sona gitmektedir. Klasik fiziğin anladığı (mekanik) evren bir bütün halinde böyle bir maksimum entropiye doğru gitmektedir ve enikonu vuku bulacak olan bir aksaklıkta un ufak olacaktır.[734]

Bu durumda entropisi sürekli artan ve sona doğru giden evrenimiz için geriye doğru gittiğimizde karşımıza entropisi daha düşük (düzenli) ve dolayısıyla başlangıcı olan bir evren ortaya çıkmaktadır. Aksi mümkün değildir. Yani eğer evren materyalist-ateist düşünce sahiplerinin iddia ettiği gibi ezeli ve sonsuz olsaydı entropi yasası gereğince şu anda tükenmiş ve yaşamsız bir yer haline gelmiş olmalıydı. Şu an böyle olmadığına göre evrenin bir başlangıcı vardır. Nitekim çağdaş fizikçilerden Paul Davies'e göre, bu yasa bütün evrene uyguladığında, nihai bir dejenerasyon durumuna doğru tek yönlü bir ilerlemenin ve maksimum entropi (düzensizlik) durumuna doğru bozulmanın olduğu anlaşılmaktadır. Bu nihai duruma şu ana kadar ulaşılmadığı için, bundan, evrenin sonsuz bir zamandan beri var olmuş olamayacağı sonucu çıkar. Dolayısıyla ona göre, bugün çok az kozmolog evrenin sonlu bir geçmişte bir başlangıcının olduğundan şüphe eder. Bu veya şu şekilde, evrenin daima var olduğunu ileri süren alternatif görüş, temel bir çelişkiye düşer.[735]

---

732 Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, s.75,76.
733 Greene, *Evrenin Zerafeti*, s.402.
734 Capra, *a.g.e.*, s.77.
735 Craig, *Kelam Kozmolojik Kanıtı*, s.167,168.

Gerek evrenin genişlediğinin keşfi ile gerekse entropi yasasının sonucu olarak evrenin bir başlangıcı olduğunun bilimsel olarak ortaya konması birtakım teistik yorumları peşinen gündeme getirmiştir. Buna göre bazı düşünürler, evrenin başlangıcı olduğunun son bilimsel gelişmeler ışığında doğrulandığını bunun da Tanrı'nın varlığını delillendirdiğini savunmaktadır. Bunların en ünlüleri arasında W. Craig yer almaktadır. Craig, standart Big Bang modelinin ve termodinamiğin ikinci yasasının, evrenin başlangıcı olduğunu bilimsel olarak doğruladığını ve bu durumun da Tanrı'nın varlığının delili olduğunu, yine kendisinin 'Kelâm Kozmolojik kanıtı' olarak isimlendirdiği bir delillendirme altında ortaya koyar. Craig'e göre bu delil şu şekilde ortaya konulabilir:

1. Var olmaya başlayan her şeyin, varlığının bir nedeni vardır.
2. Evren var olmaya başlamıştır.
3. O halde, evrenin varlığının bir nedeni vardır.[736]

Craig açısından birinci öncül sezgisel olarak açıktır ve hiç kimse ciddi olarak onu inkar etmemektedir. Ona göre, bu kanıttaki hayati öneme sahip öncül 'evren var olmaya başlamıştır' şeklindeki ikinci öncüldür. Craig, önce bu öncülün doğruluğunu birçok felsefi argümanla ispat etmeye çalışır, daha sonra evrenin genişlemesinden ve termodinamiğin ikinci yasasından yola çıkarak evrenin başlangıcı olduğunun bilimsel olarak doğrulandığını söyler. Craig, özellikle standart Big Bang modelinden hareketle, evrenin yokluk/hiçlik anlamındaki tekillikten Büyük Patlama ile yoktan var olduğunu (creatio ex nihilo) ifade eder. Ancak ona göre, buradaki yokluk mutlak bir şekilde Tanrı'nın var olmadığı yokluk değildir. Eğer öyle olsaydı, o takdirde nasıl evrenin bir şekilde var olması mümkün olabilirdi? *Ex nihilo* (yokluktan) *nihil fit* (yokluk meydana gelir) ilkesinin doğruluğu açıktır.[737] Craig daha sonra delilin son aşamasına yani Tanrı'yı delillendirmeye geçer. Kısaca ona göre, felsefi kanıtların yanında Big Bang'in bilimsel kanıtları ve termodinamiğin ikinci yasası evrenin başlangıcı olduğunu açıkça kanıtlamıştır. O halde bir başlangıçla var olduğu ispat edilen evrenin varlığının bir nedeni vardır ve bu neden; nedensiz, maddi olmayan, ezeli, değişmez, zamansız olmak zorundadır. Dahası, zamanda bir etki yaratmayı özgür bir şekilde seçen 'Zati Bir Fail' olmak zorundadır. O da Tanrı'dır.[738]

---

736 Craig, *a.g.m.*, s.147,148.
737 Craig, *a.g.m.*, s. 148-169.
738 Craig, *a.g.m.*, s. 173,174.

Evrenin genişlediği ve ‘Big Bang’ ile meydana geldiğinin bilimsel olarak ispatlanmasından sonra, durağan evren modelini savunmaktan ve Tanrı’yı inkâr etmekten vazgeçerek, O’na inanmaya başlayanlara en iyi örneklerden biri, eski bir ateist felsefeci olan Antony Flew’dur. Flew, evrenle ilgili ortaya çıkan bilimsel gelişmeler neticesinde ‘Büyük Patlama’ ve ‘Hassas/İnce Ayar’ delillerinin kendisini etkilediğini belirterek şöyle demiştir: “Tanrı’nın varlığı ile ilgili en etkileyici delil son bilimsel gerçekliklerle desteklenmiş olanlardır.”[739] Yine o şöyle demiştir: “Doğrusu teoloji (Tanrı) karşıtı başlıca iki kitabımı Büyük Patlama (Big Bang) kozmolojisinin gelişmesinden veya fiziksel değişmezler temelinde ince ayar argümanının ortaya çıkmasından önce yazmıştım… Fakat Büyük Patlama bütün bunları değiştirmiştir. Eğer evrenin bir başlangıcı varsa, bu başlangıcı yaratan şeyin ne olduğunu sormak tamamen mantıklı ve neredeyse kaçınılmaz bir hal almıştır. Bu da durumu kökten değiştirmiştir.”[740] “Artık evrenin sonsuz bir ‘Zekâ’ tarafından var edildiğine’[741] ve ‘bir Tanrı olduğuna inanıyorum.”[742] “Açıkçası Tanrı’yı keşfedişim bir inancın değil, muhakemenin bir yolculuğudur.”[743] Görüldüğü gibi Big Bang modelinin ortaya koyduğu bir başlangıç ve dolayısıyla bir başlatıcı (yaratıcı) olması gerektiği fikri çağımızın en ünlü ateistlerini bile etkilemekte ve onları teizmin Tanrı’sına götürmektedir.

Sonuç olarak evrenin genişlediğinin keşfi, Big Bang (büyük patlama) teorisinin, yani evrenin başlangıcı olduğunun ve yoktan var edildiğinin en önemli kanıtlarından biridir. Bu noktada Big Bang teorisinin en önemli özelliği, teizmin iddia ettiği yoktan yaratıcılık anlayışını desteklemesi, ateizmin sonsuz evren, dolayısıyla Tanrı’sız evren iddiasını güç duruma sokmasıdır. Bu durum, teizmin evrenle ilgili temel iddialarının haklı olması itibariyle, genel olarak bütün teistik dinlerin Tanrı’sının varlığına güçlü bir destektir. Ancak evrenin genişlediğinin keşfi ve bilimsel ispatı özelde İslam dini açısından da son derece önemli bir gelişmedir. Evrenin genişlediğinin keşfiyle ilgili olarak Hawking: ‘Evrenin genişlemekte olduğunun ortaya çıkarılışı 20. yüzyılın en büyük düşünce devrimlerinden biridir.

---

739 Flew, Antony, *Teizme Kutsal Yolcuğum Antony Flew ve Gary Habermas Arasındaki Tartışma*, çev. Adem Irmak, İ.Ü.İ.F.D., sayı, 23, 2010, s.168.
740 Flew, Antony, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Zeynep Ertan, Hasan Kaya,Profil Yayıncılık, İstanbul, 2011, s.127,128.
741 Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s.89.
742 Flew, *a.g.e.*, s.19.
743 Flew, *a.g.e.*, s.93.

Bugünden geçmişe bakıldığında kimsenin bunu neden daha önce akıl etmediğine (ve önermediğine) şaşmamak elde değil'[744] demiştir. Bu konuda Hawking yanılmaktadır. Çünkü evren yaratıldığından beri devam eden ve modern bilim tarafından ancak 20. yüzyılda saptanabilmiş olan bu olay, bundan 14 asır önce gönderilmiş olan, İslam dininin kutsal kitabı Kur'an'da haber verilmektedir. Bu olay *Zâriyat* suresindeki şu ayetle çok önceden şöyle haber verilmiştir:

"*Göğü kudretimizle biz kurduk ve biz onu genişletmekteyiz*"[745]

Görüldüğü üzere, kimsenin bunu daha önce akıl etmediğini ve önermediğini ifade ederken, Hawking açıkça yanılmaktadır. Evrenin yaratılmış (sonradan var edilmiş) olduğunun yanında, ayrıca genişlemekte olduğu, İslam dininin kutsal kitabı Kur'an'da çok önceden haber verilmiştir. Bu da Kur'an'ın evrenle ilgili temel görüşlerinin bugün bilimsel olarak doğrulandığını göstermektedir. Buna göre, evrenin genişlediği keşfinin ortaya çıkardığı, evrenin Big Bang ile başladığı gerçeği ve bunun daha sonra bilimsel verilerle ispatlanması, Tanrı'nın varlığına güçlü bir delil oluşturmaktadır.

3. Tasarım Delili

Big Bang denilen büyük patlama ile meydana geldiği ve genişlemeye devam ettiği bilimsel olarak tespit edilen evrenimizde kaos (düzensizlik) yerine bir kozmos[746](düzen) bulunmaktadır. Düzen (kozmos), evreni oluşturan tüm canlı ve cansız varlıkların birbirleriyle derinden uyumlu bağlarının gizlerini içerir ve bu karmaşık ama gizemli bir incelikle işlenmiş bağlara karşı hayranlık ifade eden bir sözcüktür. Kozmos'u şöyle bir düşünmek bile garip bir heyecan verir. İnsanın sesini soluğunu kesen, ensesinden aşağı ürperti veren, bir boşluğa düşüşün hayal meyal anımsanışı gibi baş döndürücü bir duygudur bu. Çünkü tüm sırların en büyüğünün karşısında olduğumuzun bilincindeyizdir.[747] Bize göre buradaki en büyük sır bu düzenin arkasında neyin veya kimin olduğudur. Bu sırrı merak edip araştıranlardan biri olan Hawking şöyle demektedir: "Evreni en derin düzeyde kavrayabilmek için

744 Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s.18,52.
745 *Zâriyat*, 51/ 47.
746 Kozmos "düzen içinde bir evren" anlamında kullanılan Yunanca bir sözcüktür ve bir bakıma "karmaşa" anlamına gelen Kaos'un karşıtıdır. Sagan, *Kozmos*, s.18.
747 Sagan, *Kozmos*, s.18.

yalnızca evrenin *nasıl* hareket ettiğini değil, *niçin* öyle hareket ettiğini de bilmek zorundayız.

Niçin hiçlik değil de varlık var?

Niçin varız?

Niçin başka yasalar değil de bu bildiğimiz yasalar var?

Bu, hayatın, evrenin ve her şeyin nihai sorusudur."[748] İşte tasarım kanıtı bu ve benzeri sorulara cevap bulmaya çalışan teleolojik delilin çağdaş versiyonudur.

Tasarım delili, âlemdeki ve içindeki varlıklardaki muhteşem tasarım ve düzenden hareketle bir Tasarımcı'ya, yani Tanrı'ya ulaşma kanıtıdır. Tasarım bir şeyi yapmak için akılda oluşan 'şema', 'plan', 'amaç', 'niyet' anlamlarına gelmektedir. 'Kasıtlı niyet' açısından bakılınca tasarım delili, *teleolojik delil* olarak da anılır. Burada öncelikle aklın varlığı kabul edilir ki bir 'kasıtlı niyet'ten söz edilebilsin. Bununla da akıllı bir tasarımcı kanıtlanmış olur.[749] Tasarım delili, evren üzerine araştırmalarımızın bizi bilinçli, kudretli bir Tasarımcı'ya (Tanrı'ya) ulaştırdığı iddiasındadır. Bu kanıtlama şekli, evren ve canlılar üzerine bilgisizliğimizdeki açıkları Tanrı'ya imanla doldurmaya, yani 'boşlukları doldurarak Tanrı'ya ulaştırmaya çalışmaz, aksine, evren ve canlılar üzerine bilgimizi değerli kabul eder ve bu verilerden hareketle bir sonuca götürür.[750]

Tasarım delilinin nihai amacı, âlemdeki ve içindeki varlıklardaki muhteşem düzen ve tasarımdan hareketle bir düzenleyiciyi, Tasarımcı'yı, yani Tanrı'yı ispat etmektir. Ancak günümüzde bu tasarımının arkasında Allah'ın olduğunu açıkça söylemeyen onun yerine 'akıllı tasarım' ifadesini kullananlar bulunmaktadır. Bunun en büyük nedenlerinde biri, ABD yasalarının okullarda bu tasarımın Tanrı'nın eseri olduğunun söylenmesini yasaklamasıdır.[751] Bu nedenle evrendeki ve içindeki varlıklardaki düzeni ifade için 'akıllı tasarım' kelimesi kullanılmakta ve tasarımcının Tanrı olduğu açıkça olmasa da ifade edilmiş olmaktadır.

Tasarım delilinin, modern dönemdeki en meşhur ifadesi, daha önce (II. bölümde) gördüğümüz gibi, William Paley'in, saat ve ustası ile evren ve Tanrı arasında kurulan analojiye dayanan, saat örneğidir.[752] Kısaca tekrar ifade edecek

---

748 Hawking-Mlodinow, *Büyük Tasarım*, s.14,15.
749 Dorman, Emre, *Modern Bilim: Tanrı Var*, İstanbul Yayınevi, 2011, s.60.
750 Taslaman, *Felsefe ve Tanrı*, s.224,225.
751 Hawking-Mlodinow, *Büyük Tasarım*, s.136.
752 Paley, *Natural Theology*, s.79.

olursak Paley'e göre, bir yürürken bir taşa rastlarsak onun varlığını tesadüfle veya her zaman orada bulunduğu şeklinde açıklayabiliriz, fakat yerde bir saat bulunursa, bu saatin varlığını aynı şekilde açıklayamayız. Çünkü bir saat çarktan, dişliden, yaylardan ve zemberekten oluşan karmaşık bir yapıyı içermektedir. Öyleyse bu saati bir amaç doğrultusunda, bir tasarıma göre yapan akıl ve zekâ sahibi bir varlığı kabul etmek zorundayız. Paley daha sonra bu saat benzetmesinden yola çıkarak bir saatte var olan her düzen işaretinin, her tasarım belirtisinin doğanın işleyişinde de var olduğunu, hatta doğanın işleyişinde tüm öngörüleri aşan daha da yüce bir görünüm aldığını iddia etmiştir. Sonuç olarak Paley'e göre, saat nasıl ki ustasının varlığını ortaya koyuyorsa, doğadaki ve canlılardaki bu tasarım da onu var kılan bir tasarımcının, yani Tanrı'nın varlığını açıkça ortaya koymaktadır.

Tasarım delili Tanrı'nın varlığını gösteren en güçlü kanıtlardan biri olmasına rağmen özellikle Hume ve Kant'ın eleştirileri sonucu gücünü yitirmiş bulunmaktaydı. 19. yüzyılda bu eleştirilerden güç alan materyalist-ateist düşünce sahipleri, Darwin'in ortaya attığı evrim teorisinden de faydalanarak, canlılar da dâhil, doğadaki her şeyin, bir yaratıcı tarafından değil, tesadüfler zincirinin sonucunda var olduğunu iddia ettiler. Bu düşünce sahipleri, evrende tesadüflerin imkânsızlığını gösteren yeni bilimsel verilere rağmen, günümüzde de bu fikre çaresizce sarılmaya devam etmektedir. Örneğin Darwin'in sıkı takipçilerinden Richard Dawkins *The Blind Watchmaker* (*Kör Saatçi*) isimli kitabında William Paley'in saatten hareketle ortaya koyduğu tasarım kanıtını saygı duyulacak müthiş bir başarı olarak kabul etmektedir. Fakat ona göre, Paley'in en büyük hatası bu bulmacaya geleneksel dinci bir yanıtla cevap vermesi, yani bu düzeni Tanrı'nın işi olarak değerlendirmesidir. Dawkins gerçek açıklamanınsa son derece farklı olduğunu ve doğru cevabın daha sonra Darwin tarafından verildiğini belirtir.[753] Bu cevapta doğal seçilim ve türler arası evrimleşmedir. Dawkins'in kendisi de canlılardaki mükemmel yapının farkına varmasına ve bunu büyük bir hayranlıkla karşılamasına rağmen, canlılığın kör tesadüfler sonucu oluştuğunu iddia etmeye devam etmektedir. Ona göre, Darwin olayı çözmüştür ve tüm yaşam biçimlerinin varoluşu da dâhil her şey kendiliğinden, bilinçsiz, hiçbir amacı olmayan kör bir sürecin eseridir.[754] Hem karmaşık süreç ve

753 Dawkins, *Kör Saatçi*, s.5.
754 Dawkins, *a.g.e.*, s.7.

sistemlerin itirafı hem de kör tesadüflerle bunları açıklama çabası bu düşünce sahiplerinin içinde bulunduğu tutarsızlığı ortaya koymaktadır.

Karmaşık sistemler ve düzeni tesadüflerle bir arada değerlendirme yaklaşımına bir örnek de David Ruelle'nin yaklaşımıdır. Ona göre, "evrende oldukça büyük bir rastlantısallık var, ama bunun yanı sıra belli bir düzenin bulunduğunu da biliyoruz. Ve günün birinde evrende yaşam da ortaya çıktı. Göründüğü kadarıyla bu oldukça kolay bir biçimde gerçekleşti. Ama nasıl olduğunu tam olarak bilmiyoruz. Yaşamın özünü oluşturan küçük genetik iletiler evrendeki tüm gelişigüzelliğe karşın varlıklarını sürdürmeyi ve deneme-yanılma yoluyla kendilerini bu gelişigüzelliğe uydurmayı başardılar. Daha sonra bir araya gelip 'yeniden düzenlenmiş' iletiler oluşturmayı öğrendiler ve böylece cinsiyet ortaya çıktı. Bunun sonucu olarak da genetik iletiler evrendeki düzenin bir bölümünü kendi amaçları için kullanma olanağına kavuştular. Yaşam ise dünyayı kendi amaçları için kullanmak ve evrenin yapısında bulunan düzenlilikten yararlanmak üzere sayısız olanaklar üretmiştir. Evrenin yapısında bir düzen bulunduğu ve yaşam bu düzenden yararlandığı için de bir süre sonra yaşamın zekâ adını verdiğimiz yeni bir öğesi ortaya çıkmıştır. Evrenin ne denli geniş ve bu evrenin içinde yaşayan bizlerin ne denli önemsiz olduğunu biliyoruz. Buna karşın inanılmaz bir biçimde evrenin derinliklerine dalabiliyor ve sırlarını çözebiliyoruz."[755]

Görüldüğü gibi, evrendeki inkar edilemez belli bir düzen kabul edilmektedir. Fakat hem bu düzen hem de bu düzen içerisinde -her nasılsa kendiliğinden- ortaya çıkmış yaşam ve onun genetik iletileri ile zekâ gibi evrenin sırlarını araştırabilecek yeteneğe sahip gizemli ve karmaşık bir yetinin varlığı rastlantısal oluşumlar olarak açıklanmakta, böylece de düzen ve karmaşıklığın paradoksal birlikteliği sunulmaya çalışılmaktadır.[756] Bu da ideolojik bakış açısının önemli çıkmazlarından birisidir.

Tasarım delilinin en meşhur savunucusu Paley, o zamana kadarki bilimsel gelişmeleri bu düzenin tesadüfî olamayacağını delillendirmek için kullanmıştır. Paley'den sonra bugün, yeni bilimsel araştırmalar neticesinde, evrene ve içindeki varlıklara ait bilgilerimiz çok daha fazla artmış bulunmaktadır. Bu bilgi artışı neticesinde evrende ve içindeki varlıklarda muhteşem bir tasarım ve düzenin olduğu daha net şekilde ortaya konmaya başlamıştır. Hawking'e göre de "son dönemlerde

755 Kurşunoğlu, *Antropik İlke*, s.118.
756 Kurşunoğlu, *a.g.e.*, s.118.

doğanın pek çok yasasının son derece ince bir ayara sahip olduğunun keşfedilmesi, birçok kişinin yeniden o eski düşünceye geri dönmesine yol açtı: Bu büyük tasarım, bir büyük tasarımcının işidir."[757]

Gerçekten de 20. yüzyıldaki bilimsel gelişmeler, 19. yüzyıl materyalist-ateist bilim adamlarının iddialarının aksine, her şeyiyle evrenin bir tasarım ürünü olduğu inancını ve iddiasını kuvvetlendirmiştir. Özellikle uzay ve fen bilimleri alanındaki araştırmalar teizmin iddialarını destekleyen birçok veriyi ortaya çıkarmıştır. Stephen C. Meyer, bu durumu şöyle açıklamaktadır: "20. yüzyılda tasarım argümanı 19. yüzyıl biyologlarının ellerinde yaşadığı erken emeklilikten kurtularak yeniden ortaya çıkmıştır. Fizik, astronomi, kozmoloji ve kimya, hayatın, evrenimizin içine kurulmuş ve onu oluşturan birçok kesin tasarım parametreler kümesine dayandığını göstermiştir. Bu hassas ayarlar, Tanrı'nın varlığının biçimsel tümdengelimsel bir kanıtını oluşturmasa da, tasarım hipotezinin ikna edici şekilde yeniden formüle edilmesine neden olmuştur. Fizikçi John Polkinghorne'un yazdığı gibi: Biz doğal teolojide büyük bir canlanmanın gerçekleştiği bir çağda yaşıyoruz. Üstelik bu canlanış, bu alandaki cesaretlerini kaybeden teologlar arasında değil, bilim adamları arasında gerçekleşmektedir."[758]

Modern bilimin verilerinin ortaya çıkarmış olduğu yeni evren tablosu bize, doğa yasalarındaki mükemmel düzenin yanında, söz konusu bu kanunların oldukça kritik ayarlar ve matematiksel kesinlikler taşıdığını da göstermektedir. Bu durum ise bizi, tarih boyunca teist düşünürlerin savundukları evrendeki düzen ve tasarımın artık fiziksel, kimyasal, biyolojik ve matematiksel veriler ile bilimsel olarak da desteklendiği sonucuna götürmektedir.[759] Evrendeki bu olağanüstü tasarımlar maddenin meydana gelişinde, doğa yasalarında, fiziki dünyada ve canlıların yapısında[760] kısaca evrendeki her alanda kendini göstermektedir.

Tasarım delilini daha da güçlendiren olgulardan bir tanesi Big Bang'le başlayan süreçte evrendeki düzen ve dengenin son derece kritik şekilde meydana geldiğinin bilim adamlarınca ortaya konmasıdır. Nitekim fizikçi Stephen Hawking bu durumu

757 Hawking-Mlodinow, *Büyük Tasarım*, s.136.

758 Meyer, Stephen C., '*Evidence for Design in Physics and Biology: From The Originof the Universe to the Origin of Life'*, *Science and Evidence for Design in the Universe, (The Proceedings of the Wethersfield Institute*), ed. Michael Behe, William A. Dembski, Stephen C. Meyer, San Francisco, Ignatius Press, Volume, 9, 2000, s.65,66.

759 Dorman, *Modern Bilim*, s.67.

760 Bu alanlardaki tasarımları gösteren örnekler için bkz., Taslaman, *Felsefe ve Tanrı*, s.227, 244-251

şu şekilde ifade etmektedir: "Evren, niçin çöken modellerle sonsuza dek genişleyen modelleri ayıran kritik hıza çok yakın bir hızla genişlemeye başladı, öyle ki şimdi, on milyar yıl sonra bile, hâlâ kritik hıza yakın bir hızla genişlemekte. Büyük patlamadan bir saniye sonraki genişleme hızı, yalnızca yüz bin milyarda bir oranında az olsaydı bile, evren daha bugünkü büyüklüğüne erişmeden çökmüş olurdu."[761]

Evrenin oluşumundaki düzen ve kritik değerlere diğer bir örnek de '*The First Three Minutes*' (*İlk Üç Dakika*) kitabının yazarı S. Weinberg tarafından şöyle verilmektedir: "Evren ilk birkaç dakikada gerçekten de kesin olarak tam eşit sayıda parçacık ve karşı parçacıktan oluşmuş olsaydı; sıcaklık bir milyar kelvin derecenin altına düştüğünde bunların tümü yok olur, ışınımdan başka bir şey kalmazdı. Böyle bir şey olmamıştır ve buna karşı çok iyi bir kanıt var, o da var olmamız. Parçacık ve karşı parçacıkların ilk devrede yok olmasının ardından şimdiki evrenin maddesini sağlamak üzere geriye bir şeylerin kalabilmesi için, pozitronlardan biraz daha çok elektron, karşı protonlardan biraz daha çok proton ve karşı nötronlardan biraz daha çok nötron var olmalıydı... Artakalan elektronlu ve çekirdek parçacıklı bu küçük çeşninin dikkatimizi çekmesi için özel bir neden vardır; çünkü şimdiki evrenin içeriğinde bu artık parçacıklar baskındır. Ayrıca yazarın ve okuyucunun vücudundaki yapıtaşları bu artık parçacıklardır."[762] Bu örneklerin açıkça ortaya koyduğu sonuç, evrenin ve yaşamımızın varlığının, bu kritik değerlerin ve hassas dengenin daha Big Bang'in başında düzenlenmiş olmasına bağlı olduğudur. Bu durum ise evrenimizde büyük bir düzenin ve tasarımın var olduğunu açıkça göstermektedir.

Evrendeki olağanüstü düzenin varlığını ortaya koyan bilimsel gerçeklerden diğer bir tanesi de termodinamiğin ikinci yasası olan entropi yasasıdır. Teorik fizikçi Brian Greene bu yasadan hareketle evrendeki düzenin Big Bang'in başından itibaren var olduğunu ifade etmektedir. Ona göre entropi, ancak artması için gerekli yer verilirse ve düşük başlamışsa artabilir. Yani eğer evren oldukça düzensiz, yüksek entropili bir durumda başlamışsa, kozmik evrim bu düzensizliği yalnızca devam ettirebilir.[763] Bu durumda her şeyi başlatan, başlangıçtaki inanılmaz düzendir ve o zamandan beri daha yüksek düzensizliğe doğru yavaş yavaş gelişen bir evrende yaşıyoruz. Yani evrenimiz yaratıldığı olağandışı düşük entropili (düzenli) durumun başlattığı yüksek entropiye

---

[761] Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi,* s.133.
[762] Weinberg, *The First Three Minutes*, s.87,88.
[763] Greene, *Evrenin Dokusu*, s.328.

(düzensizliğe) gidişi sürdürmektedir.[764] Buna göre Big Bang (büyük patlama) evreni düşük entropili (düzenli) olarak başlatmıştır. Bu durum, şimdi gördüğümüz düzenliliğin kaynağıymış gibi görünmektedir.[765] Kendisi inançsız olsa da onun bu açıklamaları materyalist-ateist felsefenin tabiatın düzensizlikten düzene geçtiği şeklindeki temel iddialarından birini çürütmesi açısından önemlidir. Dolayısıyla kozmik evrenin bu tasviri, durmadan artan karmaşıklığa, düzensiz olandan düzene doğru bir evrim geçirmiş olan canlılar dünyasını gözlemleyen biyologların evrim düşüncesine taban tabana zıttır.[766]

Tasarım ve düzenin varlığı sadece evrenin oluşumunda değil aynı zamanda dünyamızdaki canlılarda da bulunmaktadır. Dünyadaki canlı organizmalar ve onlardaki canlılığın varlığını meydana getiren unsurlar biyologlar tarafından mikroskoplar altında incelendiğinde ortaya çıkan bilimsel sonuçlar burada da harika bir düzen ve tasarımın varlığını ortaya koymaktadır. Ünlü biyokimyacı Michael Behe meşhur eseri *Darwin's Black Box (Darwin'in Kara Kutusu)* isimli kitabında canlıların yapısıyla ilgili indirgenemez kompleks sistemlere örnekler vererek canlı organizmalarda ki müthiş tasarımı ortaya koymaktadır. Evrimi reddeden Behe, canlılarda görülen indirgenemez kompleks yapıların varlığını ve hücre gibi temel seviyede son derece etkileyici sistemlerin muhteşemliğini öne sürerek bunların akıllı bir tasarım olduğunu savunmaktadır. Behe'ye göre indirgenemez kompleks sistem ile, birbirine iyi uyumlu ve temel işlev için birbiriyle etkileşim içindeki pek çok parçadan oluşan ve bu parçaların herhangi birinin eksiltilmesinin sistemin işlevinin durmasına neden olacağı bir sistem anlaşılır.[767] Bu durumda Behe'ye göre, Darwinci evrimin mekanizması olarak doğal seleksiyon, canlılardaki harika tasarımların ve indirgenemez kompleks sistemlerin nasıl ortaya çıktığını açıklayamaz. Çünkü doğal seleksiyon sadece yaşam mücadelesindeki canlılarda gözlenebilir. Oysa bu yapılar daha basit parçalara bölündüklerinde işlevlerini yerine getiremezler ve yaşamasını mümkün kılacakları canlıyı var edemezler.[768] Behe, bu iddiasını desteklemek ve canlılardaki indirgenemez kompleks sistemleri göstermek için gözün yapısı ve görme olayı, tüycüklerin yapısı, kanın pıhtılaşması gibi çeşitli örnekler verir.

M. Behe'nin verdiği ilginç örneklerden biri de basit bir organizma olarak gözüken bakteri kamçısıdır. Behe kitabında, bazı bakterilerin hareket etmek için kullandığı ve flagellum diye isimlendirilen kamçının yönlendirilebilen bir pervane gibi hareket etmekte

---

764 Greene, *a.g.e.*, s.212
765 Greene, *a.g.e.*, s.209
766 Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, s.77.
767 Behe, Michael, *Darwin's Black Box*, Simon and Schuster, New York, 2001, s.39.
768 Taslaman, *Felsefe ve Tanrı*, s.271.

olduğunu belirtir. Bu durumda bakteri kamçısı, sanılanın aksine, çok karmaşık bir "organik motor" ile çalışmaktadır. Bakteri kamçısındaki bakteriyel motor, hareketi sırasında, hücre içinde ATP gibi bir molekülde saklı hazır enerjiyi kullanmaz. Bunun yerine bakteri zarından gelen bir asit akışından aldığı enerjiyi kullanır. Böyle bir prensiple çalışan motorun yapısı olağanüstü derecede komplekstir. Ayrıca bakteri kamçısının fonksiyonlarını gerçekleştirebilmek için iki yüzün üzerinde (yaklaşık 240) proteini vardır. Bunlar kusursuz bir mekanik tasarımla yerlerine yerleştirilmiştir. Bu proteinler, motoru kapatıp açacak sinyalleri gönderirler; kamçıyı hücre duvarına veya zarına bağlayacak proteinleri oynatırlar; yapının oluşmasında rol oynayan proteinlere yardımcı olurlar ve flagellumu oluşturan proteinlerin düzenlenmesini sağlarlar. Dolayısıyla biyokimyacılar kamçı gibi görünürde basit olan yapıları incelemeye başladıkça, inanılmaz derecede bir karmaşıklıkla karşılaşmışlardır.[769] Kısaca bakteri kamçısının indirgenemez kompleks yapıda olduğunu belirten ve bunu kitabında detaylı olarak anlatan Behe, verdiği diğer örneklerle birlikte canlılardaki indirgenemez kompleksliğin aşamalı bir evrim sürecinden sonra oluşmasının imkansız olduğunu savunur.

Canlılardaki karmaşık ve indirgenemez kompleks yapıların akıllı bir tasarımın ürünü olduğunu savunan Behe, bunu şöyle ifade eder: "Yaptığı araştırmaları ve çalışmaları akılsız sebepler üzerine yapılandırmak zorunluluğu hissetmeyenler için, en açık sonuç, biyokimyasal sistemlerin bir tasarımın eseri olduğudur. Bunlar doğanın kanunları tarafından tesadüfler sonucu veya bir ihtiyaçtan dolayı tasarlanmamıştır; aslında bunlar önceden planlanmıştır. Tasarımı yapan ise sistemlerin en son halinin nasıl olacağını en iyi şekilde bilmektedir; bu nedenle sistemlerin oluşacağı her adım da planlanmıştır. Yeryüzündeki yaşam da, en basit örneğinden en kritik parçalarına kadar, bu akıllı tasarımın sonucudur."[770]

Kısaca hem evrende hem de içindeki varlıkların her aşamasında emsalsiz bir düzen ve tasarım bulunmaktadır. Fransız bilim adamı Maurice Bucaille'in şu ifadeleri konuyu çok güzel bir biçimde açıklamaktadır: "İster evren, ister canlı varlıklar veya insan olsun, tek tek her alanda temelde metafiziksel bir niyet taşımadan yapılan çok dikkatli araştırmalar, tabiat kanunlarının yönettiği bir düzenin varlığını açıkça göstermektedir. Çok daha basit bir oluşuma sahip organizmalarda olduğu gibi, anatomik ve fonksiyonel birimler oluşturan en mini mini canlı organizmalarda da canlı dünyanın incelenmesi, moleküler düzeyine değin her yanda

---

769 Behe, Michael, *Darwin's Black Box*, s.69-73.
770 Behe, *a.g.e.*, s.193.

görülen göz kamaştırıcı yapısal bir düzenin varlığını ortaya koyuyor."[771] Ortaya çıkan bu tablo, evrendeki bu olağanüstü düzen, neden ve nasıl vardır?, kendiliğinden mi oluşmuş yoksa "Yüce Bir Varlık" tarafından mı meydana getirilmiştir? sorularını gündeme getirmektedir. Bu ve benzeri sorular karşısında, sağlıklı ve derin düşünen her akıl sahibi, bu olağanüstü düzenin kendiliğinden meydana gelmiş olamayacağını, aksine sonsuz ilim sahibi Yüce Bir Varlık'ın eseri olduğunu kabul etmektedir.

Günümüzde evrendeki ve içindeki varlıklardaki muhteşem düzenin bilimsel olarak ortaya çıkması sonucu birçok ilim adamı, bu düzenin arkasında 'Yüce Bir Varlık' olduğunu açıkça ifade etmeye başlamıştır. Bunlardan biri olan felsefeci Robin Collins evrendeki düzen ve tasarım karşısında şöyle demektedir: "Şimdi, böylesi güzellik, zarafet ve hüner, eğer evren Tanrı tarafından tasarlanmışsa bir anlam ifade edecektir. Ancak, çok-evrenler hipotezi altında, temel yasaların zarif veya güzel olmalarını beklemek için hiçbir sebep yoktur. Teorik fizikçi Paul Davies'in de yazdığı gibi; eğer tabiat, maharetleriyle bizi hayrete düşüren mekanizmaları işletecek kadar "zeki" ise, bu, evrenin arkasındaki akıllı tasarımcının varlığı için ikna edici bir delil değil midir? Eğer dünyanın en keskin zihinlileri, tabiatın derin işlerini sadece zorlukla çözebiliyorlarsa, bu işlerin sadece zihinsiz bir kaza sonucu, bir kör şans eseri olduğu nasıl düşünülebilir?"[772] Gerçekten de bilimin yeni yeni keşfettiği ve olağanüstülüğüne teologlardan çok bilim adamlarının hayran kaldığı âlemdeki bütün bu düzen akılsız ve kör tesadüflerin eseri değildir. Sonsuz ilmi ile en küçüğünden en büyüğüne her şeyi planlayan ve düzenleyen Yüce Allah'ın eseridir.

Evrenin Big Bang ile meydana geldiğinin bilimsel ispatının ardından evrendeki ve içindeki varlıklardaki harika tasarımların da bilimsel olarak ortaya çıkışından etkilenerek ateizmden vazgeçen ve Tanrı'ya inanmaya başlayan Antony Flew tasarım delili ile ilgili şöyle demektedir: "Tanrı'nın varlığına dair muhtemelen en popüler ve akla en yatkın olan delil, tasarım delilidir. Bu kanıta göre doğada açık bir şekilde gözlemlenen tasarım, kozmik bir Tasarımcı'nın varlığını göstermektedir… Bir zamanlar bu tasarım kanıtını sert bir şekilde eleştirmiş olsam da artık şunu anladım ki, söz konusu kanıt doğru bir biçimde formüle edildiğinde Tanrı'nın varlığına ilişkin inandırıcı bir açıklama getirmektedir. Bu sonuca varmama özellikle iki alandaki gelişmeler yol açmıştır. Bunların ilki doğanın kanunlarının kaynağı sorusu ve

771 Bucaille, Maurice, *İnsanın Kökeni Nedir*, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1988, s.282.
772 Collins, *Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar*, s.52.

günümüzün saygın bilim adamlarının bu konuyla ilgili görüşleridir. İkincisi ise yaşamın kaynağı ve üreme sorusudur.”[773] Flew’ya göre canlılığın yapısı ve özellikle DNA üzerine yapılan araştırmalar sonucunda hayat üretmek için gerekli düzenlemelerin inanılmaz karmaşıklığının ve birçok öğenin bunun için birlikte çalışmasındaki müthiş inceliğin görülmesi büyük bir Zekâ’nın varlığını ortaya koymaktadır.

Flew ateizmden teizme olan yolculuğunda doğadaki ve canlılardaki düzen ve tasarımın kendisini nasıl etkilediğini şöyle belirtmiştir: “Yarım yüzyıldan fazla bir süre boyunca ateizmi açıklayıp savunduktan sonra neden buna inanıyorum? Buna kısaca şöyle cevap verebilirim: Benim gördüğüm şekliyle, modern bilimin ortaya çıkardığı dünya resminde bilim, doğanın Tanrı’ya işaret eden üç boyutuna ışık tutuyor. Bunlardan ilki, doğanın kanunlara uyduğu gerçeğidir. İkincisi, hayat boyutu; maddeden kaynaklanan ve zekice organize edilip amaca yönelik hareket eden varlık boyutu. Üçüncüsü ise doğanın varlığı.”[774]

Flew evrendeki düzenin varlığını ve bu düzenin yaptığı Tanrı çağrışımını ise şu şekilde dile getirir: “Önemli olan nokta yalnızca doğada gözlemlenen düzen değil, söz konusu düzenlerin matematiksel olarak kesin, evrensel, birbirine bağlı ve uyum içinde olmasıdır. Einstein bunlara ‘somut mantık’ diyordu.” Aynı şekilde “Hawking’in de sonraki röportajlarında dediği gibi; en büyük kanıt evrendeki düzendir. Evren hakkında daha fazla şey keşfettikçe evrenin mantıklı kanunlarca yönetilmekte olduğuna dair daha fazla şey keşfederiz. Ve aklımızda hala şu soru olur: Evrenin var olma nedeni nedir?”[775] “Bizim de sormamız gereken soru, doğanın bu şekilde bir bütün haline nasıl geldiğidir. Bu kesinlikle Newton, Einstein ve Heisenberg gibi bilim adamlarının sordukları ve cevapladıkları sorudur. Söz konusu bu bilim adamlarının ulaştıkları cevap Tanrı’nın Aklı olmuştu. Bu düşünce biçimi yalnızca Isaac Newton ve James Maxwell gibi modern çağ öncesi teist bilim adamlarında rastlanan bir şey değildi. Aksine modern dönemdeki önemli ve saygın pek çok bilim adamı, doğanın kanunlarını yani doğadaki tasarımı Tanrı’nın Aklı’nın yansımaları olarak görmüşlerdir.”[776]

---

773 Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış,* s.95.
774 Flew, *a.g.e.,* s.89,90.
775 Flew, *a.g.e.,* s.97.
776 Flew, *a.g.e.,* s.96.

Görüldüğü gibi, evren ve tabiatın yapısıyla ilgili yeni bilimsel verilerin ortaya koyduğu sonuçlar ile canlı varlıkların incelenmesi neticesinde görülen, göz kamaştırıcı yapısal bir düzenin varlığı, daha önce ateizmi ve tesadüfleri savunan birçok insanın felsefi tutumunu yeniden gözden geçirmesine neden olmakta ve onları bu düzenin arkasında kudret sahibi 'Yüce Bir Varlık' olduğunu kabul etmeye zorlamaktadır. Gerçekten de atomdan insana, hücreden yıldızlar topluluğuna kadar bütün evrende ince ve baş döndürücü bir sanat, tasarım ve düzen göze çarpmaktadır. Varlığın üzerine kurulduğu inkâr edilemez bu düzen ve mükemmel işleyen sistem, temiz fıtratını kaybetmemiş ve şartlanmamış hiçbir akıl sahibi tarafından tesadüfün eseri olarak görülemez. Dolayısıyla içindeki canlı ve cansız varlıklarla birlikte evrendeki var olan bu olağanüstü düzen, ahenk ve denge, Allah'ın varlığının en büyük delilidir.

4. İnsancı İlke ve Hassas Ayar Delili

Makro ölçekten mikro ölçeğe kadar evrenin yapısında bulunan hassas ayarlar ve mükemmel düzen bu dünyada hayatın ve insanın var olmasına uygun haldedir. Big Bang ile evrenin bugünkü yapısı arasındaki ilişki o kadar hassas ve olağanüstüdür ki, bu durum, hayatın ve insanın var olması için, evrenin özel olarak tasarlandığını akla getirmektedir. Bugün bu durum bilimsel araştırmalar neticesinde birçok kişi tarafından açıkça ifade edilmekte ve şaşkınlıkla karşılanmaktadır. Nitekim "son yıllarda, bilim adamları, yeryüzünde yaşamın ve akıllı hayatın ortaya çıkabilmesinin, evrendeki son derece karmaşık ve hassas şartların bir araya gelmesine bağlı olduğunun keşfi ile hayret ettiler. Bu durumda, yeryüzünde akıllı hayatın varlığı için, evrenin daha ilk andan itibaren inanılmaz bir hassas ayar üzerine kurulduğu görülmektedir. Fizik, astrofizik, klasik kozmoloji, kuantum mekaniği ve biyokimyanın çeşitli alanlarında yapılan birçok keşif, bu zamanda yeryüzünde karbon temelli akıllı bir hayatın varlığının, fiziksel ve kozmolojik sabitlerin hassas dengesine bağlı olduğunu tekrar tekrar ortaya koymaktadır; öyle ki, bu değerlerin herhangi biri çok hafifçe değiştirilmiş olsa, bu denge bozulur ve hayat var olamazdı."[777]

---

777 Craig, William Lane, *The Teleological Argument and the Anthropic Principle*, in *The Logic of Rational Theism: Exploratory Essays*, ed. W. L. Craig and M. McLeod, New York: Edwin Mellen, 1990, s. 128; İnternet erişimi: http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/teleo.html

Astronomi, fizik, kimya ve biyoloji gibi birçok sahada bilimsel araştırma yapan bilim adamlarına göre evrende, canlı ve cansız maddelerde hassas bir düzen bulunmaktadır. Yine yapılan bilimsel araştırmalar evrendeki bu hassas düzen ile yeryüzündeki hayatın ve insanın varlığı arasında doğrudan ve kuvvetli bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Fizik ve astrofizikteki son veriler, insan varlığının ortaya çıkış sürecini, Big Bang'den itibaren devam edegelen ilk patlama, galaksiler, yıldızlar, gezegenler gibi kütlesel sistemlerin yanı sıra gravitasyon, zayıf ya da güçlü kuvvetler, elektromanyetik çekim gücü, kara delikler gibi birçok kozmik kuvvet ve sistem türlerinin temel fiziki sabiteleri açısından bir 'gelişim' olarak ortaya koymaktadır. Evrenin ilk anından itibaren tüm kozmik sistem süreçlerinde oluşan kritik değerler yeryüzündeki insanın yaşamı için bir uygunluk halindedir. Bu uygunluk durumu evrenimizin yapısının akıllı yaşamın ortaya çıkışı için 'terziye ısmarlanmış bir elbise'ye benzetilebileceğini göstermektedir.[778]

Gerçekten evren bizim için oldukça uygun bir yapı arz etmektedir. Günümüzde artan bilimsel araştırmalar, evrendeki doğa yasalarının, temel kuvvetlerin şiddetinin, atomların ve moleküllerin doğasının, yıldızların ve gökadaların özelliklerinin tümünün, insanın varlığı için tam olmaları gereken hassas ayara sahip olduklarını göstermektedir. Bu parametrelerin değerleri çok az farklı olsaydı bile, gökadalar, yıldızlar ve gezegenler meydana gelemez, hatta atom ve moleküller bile olamazdı. Böyle olunca da yaşam diye bir şey olmayacaktı. Buna göre insanın varlığı için evrendeki başlangıç koşulları, fizik sabitleri ve diğer gerekli unsurlar 'hassas ayar' geçirmiş gibidir.[779] Peki, bu neden böyledir? Neden evrendeki her şey insan varlığını oluşturacak uygunlukta hassas ayarlara sahiptir? Bilim insanlarını meşgul eden bu ve benzeri sorular bir açıklama ihtiyacı doğurmuş; neticede "insancı ilke" ileri sürülmüştür.[780] Buna göre evrendeki hassas ayarların varlığının insan hayatını oluşturma gayesine yönelik olduğu kabul edilmekte, bunun evrende insanın gözlemci olabilmesi için gereklilik olduğu savunulmakta ve bu durum "İnsancı İlke" (Anthropic Principle) kavramıyla açıklanmaktadır. İnsancı ilke kavramını ilk defa 1974 yılında fizikçi Brandon Carter kullanmış ve konuyla ilgili yazdığı

778 Kurşunoğlu, *Antropik İlke*, s.84.
779 Gürdilek, Raşit, *İnsancı İlkenin Sürpriz Dönüşü*, Bilim ve Teknik Dergisi, Tübitak Yayınları, sayı, 436, Mart, 2004, s.40.
780 Yaran, Cafer Sadık, *Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç*, O.M.Ü.İ.F.D., sayı, 10, Samsun, 1998, s.131.

makalesinde[781] ilkenin farklı versiyonlarından bahsetmiştir.

İnsancı ilke genel olarak, fiziksel sabitlerin değerleri, kozmik gelişimin yasaları ve evrenin kozmolojik yapısı ile karbon temeline dayanan canlı hayatın ortaya çıkışı arasında çok yakın bir ilişkinin varlığını ifade etmektedir.[782] Bu ilişkinin varlığı birçok bilim insanı tarafından hayretler içerisinde ifade edilmektedir. Bunlardan biri olan ünlü fizikçi Freeman Dyson şöyle demektedir: "Evreni ve onun mimarisinin detaylarını ne kadar çok incelersem, evrenin bir anlamda bizim geliyor olduğumuzu bildiğine dair o kadar çok kanıt buluyorum."[783] Kendisi Tanrı'nın varlığını kabul etmese bile, evrenin insan varlığına uyumunun ve evrendeki olağanüstü hassas ayarların varlığının şaşılacak derecede önemli olduğunu ve bir açıklama gerektirdiğini Hawking şöyle ifade etmektedir: "Evrenimiz ve yasaları bizi desteklemek üzere oluşturulmuş bir tasarıma sahip gibidir ve eğer biz varsak bu tasarımda değişiklik olması pek mümkün değil. Bu kolayca açıklanabilecek bir durum değil ve doğal olarak 'niçin' böyle olduğunu soruyoruz." Hawking ayrıca bu durumun kolaylıkla açıklanamadığı gibi fiziksel ve felsefi derin sonuçlarının olduğunu belirtmektedir.[784] Nitekim bazı bilim adamları insancı ilkenin teistik bir sonuca götürdüğünü söylemektedir. NASA Uzay Araştırmaları Goddard Enstitüsü'nün kurucusu Robert Jastrow bunu şöyle açıklamaktadır: "Fizikçi ve astronomlara göre, evrenin çok kritik sınırlar içinde yaratıldığı görülmektedir. Bu sonuç, insancı ilke olarak isimlendirilmiştir. Bence bu bilim dünyasının sunduğu en teistik sonuçtur."[785] Astrofizikçi Hugh Ross ise bu konuda şöyle söylemektedir: "Yaşayan organizmaların kompleks ve düzenli konfigürasyonunun tek açıklaması, akıllı ve üstün bir yaratıcının şahsen bunu oluşturmasıdır. Yine görüyoruz ki özel ve üstün bir yaratıcı, evreni var etmiş ve tasarlamıştır." [786]

Görüldüğü gibi insancı ilke teistik çağrışım yapmaktadır. Bu ilkeyi ortaya çıkaran kritik değerlerin ve doğa yasalarının niçin insanın varlığına tam uygun olduğunun cevabı olarak, basit rastlantısallıkların üzerinde, metafizik bir açıklamanın

---

781 Carter, Brandon, *Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology*, Confrontation of Cosmological Theories With Observational Data, ed. M. S.Longair, D. Reidel Publishing, Dordrecht, 1974, s.291-298; http://adsabs.harvard.edu/full/1974IAUS...63..291C

782 Zycinsky, Joseph M., "*The Anthropic Principle and Teleological Interpretations of Nature*", Review of Metaphysics, Volume, 41/2, December, 1987, s.317.

783 Dyson, Freeman, *Disturbing The Universe*, Harper&Row, New York, 1979, s.250,

784 Hawking- Mlodinow, *Büyük Tasarım*, s.135.

785 Dorman, *Modern Bilim*, s.69.

786 Dorman, *a.g.e*, s.127.

gerekliliği bilimsel ve felsefi bir sonuç olarak ortada durmaktadır. Çünkü bilimsel verilerle ortaya konan pek çok fiziksel değerin niçin bu şekilde var olduğunun cevabı tam olarak verilememektedir. Bu nedenle insancı ilkeyi Tanrı'nın varlığı için güçlü bir delil olarak gören ve savunan yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. İnsancı ilkeyi teistik tarzda savunanlar evrenin görünüşte birbirleriyle ilişkisiz büyük bir durumlar bileşiğini içerdiğine ve bu durumlardan her birinin, doğal nedenlerle, yani kendi başına meydana gelmesinin oldukça ihtimal dışı olduğuna dikkat çekerler. Ayrıca evrenin başlangıçtaki durumlarından herhangi biri, o zaman olduğundan biraz farklı olsaydı, hayat olmazdı. O halde niçin her şey tam da olması gereken ayarda olmuştur? Bu durum ancak akıllı, amaçlı bir tasarımcıya başvurarak en iyi şekilde izah edilebilir. Diğer bir deyişle bilinçli ve amaçlı bir tasarımcıya başvurmak, bu son derece dar bir şekilde dizilmiş hayat öngören fiziksel şartları ve doğa yasalarını tesadüften daha iyi açıklar.[787] Nitekim Swinburne'e göre, niçin burada bir dünyanın var olduğu, niçin bu evrende fiziksel kanunların olduğu ve benzeri şekildeki tüm sorulara Tanrı'nın varlığı hipotezi anlam kazandırmaktadır.[788]

İnsancı ilkenin ortaya çıkmasını sağlayan bilimsel araştırmalar, evrenin "hassas ayarlandığı" gerçeğini ortaya koymaktadır.[789] Dolayısıyla insancı ilkeyi destekleyen kozmolojik uyuşumlar aynı zamanda 'kozmik hassas ayar' adı altında incelenmektedir. Modern bilimin verileri kozmik hassas ayarı oluşturan fiziksel sabitelerin karşılıklı uyumunun, hem evrenin bugünkü şekliyle düzenli olmasında, hem de akıllı yaşamın ortaya çıkışında temel belirleyici olduğunu göstermektedir.[790] S. Hawking bu şaşılacak durumu şöyle açıklamaktadır: "Bilim yasaları, şimdi bildiğimiz biçimiyle, elektronun elektrik yükünün niceliği ve proton ve elektronun kütlelerinin oranı gibi pek çok temel sayı içerir… Şaşılası gerçek ise bu sayıların değerlerinin yaşamın gelişimini olanaklı kılmak için çok ince/hassas ayar edilmiş gibi gözükmesidir."[791] Buna göre bilim adamları ve diğer düşünürler, hayatın ortaya çıkışını sağlayan evrenin temel fiziksel yapısındaki bu olağanüstü dengelemeyi, "kozmosun hassas ayarı" diye adlandırırlar.[792]

---

787 Peterson, *Akıl ve İnanç*, s.124,126.
788 Kurşunoğlu, *Antropik İlke*, s.243.
789 Swinburne, Swinburne, *Tanrı Var Mı?,* s.55
790 Kurşunoğlu, *a.g.e.*, s.107.
791 Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s.136.
792 Collins, *Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar*, s.18.

İnsancı ilkede olduğu gibi, tasarım kanıtının farklı bir şekli olarak, “hassas ayar delili” Tanrı’nın varlığının modern delillerinden biri olarak kullanılmaktadır. Hassas ayar delili insan yaşamının oluşabilmesi için oldukça özel değerlere sahip sabitlere ve değişkenlere sahip kanunlar ve sınır koşullarının gerekli olduğunu iddia ederek, evrenin bu sınır koşulları ve kanunlarından Tanrı’nın varlığına çıkarımda bulunur.[793] Hassas ayar delili güçlü ve kapsamlı bir delildir. Bu delil genel olarak dört farklı hassas ayar türü içermektedir. Bunlar, tabiat yasaları, fizik sabitleri, evrenin başlangıcındaki şartlar ve evrenin çeşitli üst düzey özellikleri ile alakalı hassas ayarlardır.[794] Dikkat edilmesi gereken ve hassas ayar delilinin gücünü artıran husus evrendeki bu hassas ayarların hepsinin birden gerçekleşmesiyle ancak canlılığın mümkün olduğudur. Bunlardan birinde meydana gelecek en küçük bir değişiklik canlılığın oluşumunu imkânsız kılmaya yeterdi. Konunun daha iyi anlaşılması için evrende var olan hassas ayarlara bazı örnekler vermek gerekmektedir. Bu konudaki literatür oldukça geniş olmasına rağmen biz bir kısmını şöyle ifade edebiliriz.

Eğer Big Bang’den bir saniye sonraki genişleme hızı, yalnızca yüz bin milyarda bir oranında az olsaydı, evren daha bugünkü büyüklüğüne erişmeden çökerdi.[795]

Eğer Big Bang farklı bir hızla genişleseydi, hayat meydana gelemezdi. Başlangıç aşamasında, milyarda birlik bir azalma, sıcaklıkların on bin derecenin altına düşmesinden önce çöküşe yol açardı. Yine genişlemedeki milyonda bir oranında erken artış, galaksilerin, yıldızların ve gezegenlerin büyümesini engelleyecekti.[796]

Eğer tabiatta bulunan temel kuvvetler var olmasaydı veya olduklarından farklı değerlerde olsaydı, kompleks, akıllı hayat muhtemelen imkansız olurdu. Bu kuvvetler şunlardır: yerçekimi kuvveti, elektromanyetizma, zayıf nükleer kuvvet ve bir atomun içerisindeki proton ve nötronları bir arada tutan güçlü nükleer kuvvet. Örneğin yerçekimi kuvveti olmasaydı; kütleler, yıldızları veya gezegenleri oluşturacak şekilde kümelenmezler, dolayısıyla da kompleks, akıllı hayatın varlığı ciddi bir şekilde engellenirdi.

---

793 Swinburne, Richard, *Tanrı’nın Varlığı Hakkındaki İnce-Ayar Kanıtı’nı Yeniden Değerlendirme*, Allah, Felsefe ve Bilim, çev. Zikri Yavuz, ed. Caner Taslaman ve Enis Doko, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2013, s.227.
794 Collins, *a.g.m.*, s.19.
795 Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s.133.
796 Leslie, John, *The Anthropic Principle, World Ensemble, Design*, American Philosophical Quarterly, vol. 9, no. 2, Nisan 1982, s. 141.

Eğer elektromanyetik kuvvet olmasaydı, kimya diye bir şey olmazdı. Eğer güçlü kuvvet olmasaydı, proton ve nötronlar bir arada tutulmazlardı ve bu sebeple atom numarası hidrojenden daha büyük olan hiçbir atom var olamazdı. Eğer kuvvetli güç, çekirdek içinde sadece protonlar ve nötronlar arasında iş gören kısa erimli kuvvet yerine (çekim ve elektromanyetizma gibi) uzun erimli bir kuvvet olsaydı, bütün madde ya neredeyse nükleer füzyona maruz kalır ve patlardı veyahut da bir kara delik oluşturacak şekilde hep beraberce soğurulurdu.[797] Bu durumda hayat oluşamazdı.

Nükleer zayıf kuvvet biraz daha güçlü olsaydı, Big Bang bütün hidrojeni yakar helyuma dönüştürürdü. Bu durumda su ve uzun ömürlü sabit yıldızlar oluşamazdı. Eğer bu kuvvet biraz daha zayıf olsaydı yine hidrojeni yok ederdi: ilk zamanlarda oluşan nötronlar protonlara dönüşmezdi.

Yıldızların içinde yeterli miktarda karbonun oluşması için, nükleer güçlü kuvvet, olduğundan ne daha güçlü ne de daha zayıf olmalıdır. Onun gücünü çok az (yüzde iki) artırmak, protonların oluşmasını önlerdi -bu durumda hiçbir atom olamazdı- veyahut da onları diprotonlara bağlardı; bu durumda da yıldızlar, güneşimizden milyarlarca kere daha hızlı yanarlardı. Diğer taraftan, onun gücünü yaklaşık yüzde beş oranında azaltmak, yıldızlara ait yanmayı imkânsız kılarak, deuteronu çözerdi.[798] Yine nükleer güçlü kuvvet biraz daha zayıf olsaydı, evrende yalnızca hidrojen bulunur ve yıldızlara enerjilerini sağlayan nükleer tepkimeler gerçekleşemezdi. Daha büyük olması durumunda, protonlar hemen çiftler halinde bir araya geleceklerinden hidrojen oluşamazdı ve dolayısıyla yıldızlar meydana gelemezdi.[799]

Eğer elektromanyetizma çok az daha güçlü olsaydı, yıldızlara ait ışık saçma şiddetle düşerdi. Bu durumda ana seri yıldızların tamamı kırmızı yıldızlar olurdu. O zaman evren hayat için vazgeçilmez olan elementlerin çoğundan mahrum olurdu. Eğer o, çok hafifçe daha zayıf olsaydı, o zaman bütün ana seri yıldızlar, çok sıcak ve kısa ömürlü mavi yıldızlar olurlardı. Dolayısıyla yıldızların hepsinin kırmızı veya hepsinin mavi yıldızlar olmaması için elektromanyetizmin çok hassas ayarlanmış olması gerekir.

---

797 Collins, *Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar*, s.19-20.
798 Leslie, John, *Universes*, Routledge, London and New York, 1989, s.4.
799 Gürdilek, *İnsancı İlkenin Sürpriz Dönüşü*, s.41.

Hayatın ortaya çıkabilmesi için çeşitli parçacık *kütlelerinin* uygun değerler alması gerekmiştir. Eğer nötron ve proton kütlesi farkı, elektron kütlesinin yaklaşık tam olarak iki katı olmasaydı, o zaman hiçbir kimyasal etkileşim olmayacaktı.[800] Yine hidrojen, varlığını nötronun protondan hafifçe daha ağır olmasına borçludur. Eğer protonlar daha ağır olsalardı kendiliklerinden nötrona bozunacaklar, bu durumda ise hidrojen atomları ve dolayısıyla yıldızlar meydana gelemeyecekti. Buna karşılık protonlar, elektronlardan 2000 kez daha ağırdır. Aralarındaki fark, moleküllerin her birinin iyice belirlenmiş biçimler almalarını sağlıyor ki, bu da DNA gibi kompleks moleküllerin meydana gelmesi için gereklidir.[801] Benzer şekilde eğer elektronun elektrik yükü birazcık farklı olsaydı, yıldızlar ya hidrojen ve helyumu yakamazlardı, ya da patlamazlardı. Dolayısıyla da insana gerekli daha ağır kimyasal elementler oluşamazdı.[802]

Yapılan hesaplamalar, yerçekimi kuvvetinin yaşamın var olması için gereken ayarda bulunması gerektiğini göstermektedir. Buna göre, eğer yeryüzündeki yerçekimi kuvvetinin şiddetini milyar katına çıkarsaydık, yerçekimi kuvveti o kadar büyük olurdu ki karada yaşayan ve insanlara yakın büyüklükteki herhangi bir organizma parçalanırdı.[803] Yine Dünya'nın çekimi daha fazla olsaydı, amonyak ve metan oranının artması gibi olaylar yeryüzünün hayata uygun olmasını engellerdi. Eğer Dünya'nın çekimi daha az olsaydı atmosfer önemli oranda su kaybeder ve hayata uygun ortam kalmazdı.[804]

Suyun belirli bir yüzey gerilimine sahip olması yeryüzünde canlılığın mümkün olma şartlarından biridir. Bitkilerin suyu topraktan emmeleri ve yukarıya taşıyabilmeleri bu gerilimin ayarlanmış olması sayesindedir. Şayet bu gerilim daha farklı olsaydı, bitkilerin ve diğer canlıların varlığı mümkün olamazdı.[805]

Dünya ve Güneş arasındaki mesafe de yaşam için çok hassas şekilde ayarlanmıştır. Eğer Dünya, Güneş'e daha uzak olsaydı, aşırı soğuk ve buzullarla karşı karşıya kalırdık. Eğer Güneş'e daha yakın olsaydık yeryüzündeki aşırı sıcaktan dolayı su buharlaşırdı. Her iki durumda da yaşam mümkün olmazdı.

---

800 Leslie, *Universes*, s.4,5.
801 Gürdilek, *İnsancı İlkenin Sürpriz Dönüşü*, s.41.
802 Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s.137.
803 Collins, *Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar*, s.21.
804 Taslaman, *Felsefe ve Tanrı*, s. 250.
805 Taslaman, *a.g.e.*, s. 245.

Dünya'nın etrafındaki manyetik alan da tam olması gereken şekilde ayarlanmıştır. Bu manyetik alanın daha güçlü olması durumunda, Güneş'ten gelen canlılık için yararlı ışınlar da engellenebilecek, daha zayıf olması durumunda ise, Güneş'ten gelen zararlı ışınlar yaşamın oluşmasına imkân tanımayacaktı. Yeryüzünden yansıtılan ışık ile yeryüzüne çarpan ışık da yaşam işin uygun oranda ayarlanmıştır. Bu oranın daha büyük olması durumunda yeryüzü buzullarla kaplanacak, daha küçük olması durumunda ise sera etkisiyle aşırı ısınan yeryüzü hayata uygun olamayacaktı.[806] Kısaca özetlemek gerekirse, Dünya, doğru büyüklükte, doğru türden bir yıldızın yörüngesinde dönen, doğru bileşimli bir atmosferle kuşatılmış ve gezegenler arasında eşsiz bir hidrosferle donatılmış bir gezegendir. O, hayatın yayılması ve idamesi için hepsi elverişli ve çoğu da zorunlu olan olağanüstü özellikleri bulunan elementler ve bileşikleri bünyesinde barındırır.[807]

Sayısını çok daha fazla artırılabilmenin mümkün olduğu ve bilim insanları tarafından da yadsınamaz gerçeklikte olan bu kozmik hassas ayarların varlığı bir açıklama ihtiyacı hissettirmiştir. Nitekim ünlü fizikçilerden Hawking bu kozmik uyuşum hakkında şöyle demektedir: "Eğer büyük patlamadan bir saniye sonra evrenin yoğunluğu bin milyarda bir kadar daha büyük olsaydı, evrenin on yıl sonra çökmüş olması gerekirdi. Diğer taraftan, eğer o zaman evrenin yoğunluğu aynı miktar kadar daha az olmuş olsaydı, evren yaklaşık on yaşında olduğundan esas olarak boş olurdu. Nasıl olmuş da evrenin ilk yoğunluğu o kadar dikkatlice seçilmiş? Belki evrenin kesin olarak kritik yoğunluğa sahip olmasının bir 'nedeni' vardır."[808] Bu nedenin cevabının ne olduğu, günümüzde bilim insanlarından filozoflara ve teologlara kadar her kesimden ve seviyeden insanın zihnini meşgul eden önemli bir konudur.

Evrenin tüm sabitelerindeki bu hassas ayarların varlığının nedeni günümüzde teist ve ateist yaklaşım olmak üzere başlıca iki farklı bakış açısıyla açıklanmaktadır. Teist yaklaşıma göre evrendeki hassas ayarların varlığının ve bunların insan hayatına uyumlu olmasının nedeni Tanrı'dır. Tanrı tüm bu hassas ayarları hayatın ve insanın varlığı için özel olarak düzenlemiştir. Dolayısıyla bu hassas ayarlar Tanrı'nın

---

806 Taslaman, *a.g.e.*, s.250.
807 Yaran, *Bilimsel Nesnellik*, s.134.
808 Hawking, Stephen, *Kara Delikler ve Bebek Evrenler*, çev. Nezihe Bahar, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1994, s.145.

varlığının bir kanıtıdır. Ateist yaklaşım ise evrendeki bu hassas ayarları kabul etmekle birlikte, insancı ilkeyi ve çoklu evren modellerini ileri sürerek, bütün bunları tesadüflerle açıklamaya çalışır.

Modern bilimsel hakikatler evrendeki her düzenin bizim varlığımıza tam uyumlu olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla ateist yaklaşımda olanlar bile evrendeki hassas ayarların varlığını ve bu ayarların insanın oluşumu için son derece kritik değerlere sahip olduğunu kabul etmekte ve bir açıklamasının yapılması gerekliliğine inanmaktadır. Çünkü bu hassas ayarların birinden birinde olacak çok küçük değişimlerin bizim türümüzün var olmasına engel olacağı açıkken nasıl oluyor da bütün bu değerler bize uygun halde bulunuyor. Bunun Tanrı'nın işi olması fikrinden hoşlanmayan ancak bu konuya açıklık getirilmesinin de ihtiyaç olduğunu gören bazı bilim adamları, bu durumu insancı ilkenin zayıf ve güçlü versiyonundan bahsederek, tesadüfler bağlamında açıklamaya çalışmaktadırlar. Bunlardan biri olan Stephen Hawking evrendeki hassas ayarların varlığının kesin olduğunu belirttikten sonra şöyle demektedir: "Bunun iki açıklaması var görünüyor. Biri antropik ilke denen şeydir." Diğer fikir ise "farklı yoğunluklarda pek çok farklı evren olabileceğidir."[809]

Görüldüğü üzere ateist yaklaşım bu hassas ayarları teolojik olmayan bir yaklaşımla açıklamak için insancı ilkeyi kullanmaktadır. Buna göre ilkenin zayıf ve güçlü şeklinde iki türünden bahsedilmektedir. Hawking insancı ilkenin zayıf versiyonunu şöyle açıklar: "Zayıf insancı ilke, uzayda ve/veya zamanda sonsuz ya da çok büyük bir evrende, zeki yaratıkların gelişimi için gereken koşulların ancak uzayda ve zamanda sınırlı, belli bölgelerde sağlanacağını belirtir. Bundan dolayı bu bölgelerdeki zeki yaratıklar evrende bulundukları yerin kendi varlıkları için gereken koşulları sağladığını gözlemlediklerinde şaşırmayacaklardır."[810] Buna göre insancı ilkenin zayıf versiyonu, eğer tabiat yasaları hassas ayarlı olmasaydı, bizim bu olguyu yorumlamak üzere burada olmayacağımızı söylemektedir. Dolayısıyla hassas ayarları ateistik tarzda yorumlayanlara göre, bizim bu düzeni bulmamız hiç de şaşırtıcı değildir, biz burada olduğumuza göre zaten başka türlü olmasına imkân yoktur.[811] Kısaca bu argümanı savunanlar hassas ayarların bizim burada gözlemci olarak var

---

809 Hawking, *a.g.e.*, s.146.
810 Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s.135.
811 Collins, *Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar*, s.35.

olmamız için uygun ve gerekli olduğunu, bu durumun ise hiç de şaşılacak bir şey olmadığını söylemektedirler. Ancak bu açıklamalar yeterli ve makul değildir. Çünkü bunca hassas ayarın "nasıl bir araya geldiğini" ve "niçin var olduğunu" açıklayamamaktadır. Bu durumda teizmin Tanrı'sı makul bir açıklama olarak ortada durmaktadır.

Zayıf insancı ilkeyi kullanan ateist yaklaşımın, evrendeki yaşama uygun olağanüstü hassas düzene bizim şaşırmamamız gerektiği iddiasının ve bu düzenin varlığını tesadüflerle ve gözlemcinin varlığı ile açıklama çabasının mantıksızlığını göstermek için birçok düşünür benzetmelere başvurmaktadır. Bunlardan biri olan John Leslie'nin idam mangası olarak bilinen örneği, Craig tarafından şöyle verilir: "Bir ekibin sizi idama götürdüğünü ve 100 keskin nişancının kalbinize hedef aldığını varsayalım. Ateş et, emriyle birlikte siz silahların sağır edici seslerini duyuyorsunuz. Ancak 100 keskin nişancının hepsi de hedefini kaçırmış ve siz hâlâ yaşadığınızı gözlemliyorsunuz. Böyle bir varsayım karşısında, aşağıdaki maddeler geçerli olacaktır:

1- Siz kendinizi ölmüş olarak gözlemlemediğiniz için şaşırmamalısınız.

2- Hâlâ yaşıyor olmanı gözlemlediğine şaşırmalısın." [812]

Şimdi burada nişancıların hepsinin birden sizi ıskalaması son derece ihtimal dışı bir durumdur ve bunun bir açıklamasının olması gerektiği açıktır. Buna verilecek, "eğer ölmüş olsaydın zaten bu durumu gözlemleyemeyecektin, hala yaşıyor ve gözlemliyor olmana ise şaşırmamalısın" cevabı makul ve yeterli değildir. Böyle bir olayı yaşayan kişi, bu durumun mutlaka makul bir açıklaması olması gerektiğini bilir ve bunun yerine, bundan, nişancıların kendisini öldürmek istemedikleri veya başka bir sebebin olduğu sonucunu çıkarır.[813] Dolayısıyla evrendeki varlığımızın ve yaşam için gerekli kritik hassas ayarların varlığının sebepsiz olması, tıpkı bütün nişancıların hedefi sebepsiz kaçırması gibi, ihtimal dışıdır.

Swinburne'ün bu konudaki örneği ise şöyledir: "Varsayalım ki, bir deli bir kurbanını kaçırır ve onu içinde bir kart karıştırma makinesi bulunan bir odaya kapatır. Makine on deste kartı aynı anda karıştırır ve daha sonra her bir desteden bir

---

[812] Craig, *The Teleological Argument and the Anthropic Principle,* s.140. http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/teleo.html
[813] Collins, *a.g.m.,* s.35.

kart çekerek on kartı aynı anda gösterir. Adam, kurbanına makineyi kısa zamanda çalıştırmak üzere hazırlayacağını ve ilk çekilişini kendisine göstereceğini; ancak her bir desteden bir kupa as çıkmadığı takdirde makinenin eş zamanlı olarak kurbanı öldürecek olan bir patlama mekanizmasını ateşleyeceğini, bunun sonucunda da kurbanın makinenin hangi kartı çektiğini göremeyeceğini söyler. Daha sonra makine çekilişe hazırlanır. Ancak makine kurbanın bir yandan şaşkınlığına diğer yandan da rahatlamasına neden olacak biçimde her bir desteden bir kupa as gösterir. Kurban, bu olağanüstü gerçeğin, makinenin bir biçimde hileli düzenlenmiş olması ile ilgili bir açıklama gerektirdiğini düşünür. Ancak tekrar ortaya çıkan adam, bu düşünceye şüphe düşürecek şekilde şöyle der: 'Makinenin sadece kupa as çekmesi hiç de şaşırtıcı bir şey değil. Ayrıca senin bundan başka bir şey görmen de olası değil. Çünkü eğer başka bir kart çekilmiş olsaydı, sen herhangi bir şey görmek için burada olmazdın.' Ancak şüphesiz kurban haklı, onu kaçıran kişi ise haksızdır. Gerçekten de, on kupa asın çekilmesinde, açıklama gerektiren olağanüstü bir durum vardır. Bu tuhaf düzenin, algılanan çekilişin zorunlu bir koşulu olduğu gerçeği, algılanan şeyi daha az olağanüstü yapmadığı gibi, onun da daha az açıklamaya gereksinimi olduğu anlamına gelmez. Teistin başlangıç noktası, bizim düzensizlikten çok düzeni algılamamız olmayıp, düzensizlikten çok düzenin orada olmasıdır. Belki sadece düzen orada ise, biz orada olanı bilebiliriz, ancak bu orada olanı daha az olağanüstü yapmaz ve açıklamayı daha az gerekli kılmaz. Doğru, her çekiliş, özdeğin her düzenlemesi -yani, çekileni sadece şans belirlerse- aynı derecede a priori inanılmazdır. Ancak eğer bir kişi varlıkları düzenliyorsa, başka değil de belirli biçimlerde (on kupa as, hayvan ve insanları üretecek hassas ayarlı bir dünya gibi) düzenleme yapmasının mutlaka bir nedeni vardır. Eğer biz böyle düzenlemeleri bulursak bu, bir kişinin bu düzenlemeyi yapmakta olduğunu düşünmenin gerekçesi olur."[814]

Görüldüğü gibi sağduyulu ve şartlanmamış akıl sahibi düşünürler, tesadüflerin de bir sınırı olduğunu, evrenimizdeki sonsuz denecek kadar çok olan hassas ayarların sadece basit tesadüflerle açıklanmasını normal aklın kabul edemeyeceğini ve mutlaka makul bir cevabının olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu durumu bilim felsefecisi olan Stephen C. Meyer şöyle bir örnekle açıklamaktadır: "Düşünün ki siz,

---

814 Swinburne, *Tanrı Var Mı?,* s.59,60.

tüm evrenin kontrol odasına giren kozmik bir kâşifsiniz. Orada her biri olası ayarları gösteren pek çok kadrandan oluşan ayrıntılı bir evren yaratma makinesi buluyorsunuz. Makineyi incelerken her bir kadranın, hayatın var olabileceği bir evrenin yaratılması için belirli bir değerle hassas bir şekilde ayarlanmış bir parametreyi temsil ettiğini öğreniyorsunuz. Bir kadran güçlü nükleer kuvvet için muhtemel ayarları temsil ederken, öteki yerçekimi sabitini, bir diğeri Planck sabitini, başka biri nötronun kütlesinin protonun kütlesine oranını, bir başkası güçlü elektromanyetik çekimi ve benzeri hassas ayarları temsil ediyor. Siz kozmik kâşif olarak kadranları incelerken onların kolaylıkla farklı düzeneklerle uyum içinde olduğunu gözlemliyorsunuz. Bunun da ötesinde, yapılan dikkatli bir ölçüm ile bu kadran düzeneklerinden herhangi birinde ortaya çıkacak en küçük bir değişimin yaşamı sona erdireceğini tespit ediyorsunuz. Fakat her nedense kadranların hepsi evrenin devinimini sürdürmesi için tam da gerekli olan değerlerde ayarlanmış. Hassas şekilde ayarlanmış olan bu kadran düzeneklerinin kökeni hakkında nasıl bir çıkarımda bulunurdunuz? Beklendiği gibi aynı soru fizikçilere de sorulmuştu. Astronom George Greenstein bu konuda şöyle bir yorumda bulunmuştur: ‘Doğaüstü bir unsurun daha doğrusu sebebin söz konusu olması gerektiği düşüncesi haklı olarak ortaya çıkacaktır. İstemeden de olsa aniden, üstün bir varlığın bilimsel kanıtına rastlamış olabilir miyiz? Evreni bizim faydamız için büyük bir hassasiyet ve özenle inşa eden Tanrı mıydı?’ Birçok bilim adamına göre tasarım hipotezi bu soruya yönelik olarak en açık ve sezgisel açıdan da en makul olan cevabı sunmaktadır.”[815] Bu konudaki örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte, konunun anlaşılması açısından bu kadarı yeterlidir. Netice olarak zayıf ilkeye dayanarak yapılmaya çalışılan açıklamalar bizim düzen karşısındaki şaşkınlığımızı giderememekte ve yetersiz kalmaktadır. Buna karşılık bunca düzenin niçin var olduğunun cevabı olarak, teizmin iddia ettiği, aşkın ve her şeye gücü yeten bir Yaratıcı’yı kabul etmek çok daha makul bir izah sunmaktadır.

Evrenimizdeki düzenin ve hassas ayarların varlığını ateistik yaklaşımla açıklamaya çalışanların başvurdukları ikinci yol insancı ilkenin güçlü versiyonudur. Bu versiyon çok veya sosuz evrenlere dayalı bir açıklamayı içermektedir. Hawking insancı ilkenin güçlü yorumunu şöyle açıklamaktadır: “Her biri kendi ilk durumuna

815 Meyer, *Evidence for Design*, s.57,58.

ve belki de kendi bilim yasaları takımına sahip çok sayıda değişik evrenler ya da tek bir evrenin çok sayıda değişik bölgeleri vardır. Bu evrenlerin çoğunda koşullar karmaşık organizmaların gelişimine uygun olmayacaktır; yalnızca bizimki gibi bazı evrenlerde zeki yaratıklar gelişip şu soruyu sorabileceklerdir: 'Evren niçin gördüğümüz gibi?' O zaman yanıt basittir. Başka türlü olsaydı, biz burada olamazdık"[816] Görüldüğü gibi insancı ilkenin güçlü versiyonunu savunanlar birbirinden bağımsız, birbirleriyle bağlantısı olmayan sonsuz sayıda evrenin fiilen var olduğunu iddia ederler. Bu senaryoya göre, sonsuz evrenler arasında, içinde hayatın olabileceği bir evrenin ortaya çıkmasının ihtimaliyeti hemen hemen kesindir.[817]

Burada şöyle bir durum ortaya çıkmış gözükmektedir. Evrendeki insancı ilkenin ve hassas ayarların varlığının yol açtığı teolojik ve metafizik yorumlar bütün açıklamalara rağmen bertaraf edilemeyince durumu açıklamak için çok evrenler teorisine yönelinmekte ve ondan medet umulmaktadır. Bu teorilerin asıl amacı insancı ilke ve hassas ayar delilinin ortaya çıkardığı teolojik yorumların ve sonuçların önüne geçebilmek, Tanrı yerine, sosuz evrenleri kabul ederek, evrenimizdeki düzeni tesadüflerle açıklayabilmektir.[818] Bu yaklaşım düzenli olan bu evrenin varlığı için, öteki farklı evrenlerin varlığını gerekli görmektedir. Bu teoriyi savunanlar açısından sonsuz evrenler içinden bir tanesinin rastlantısal olarak düzenli olması gayet mümkündür. Dolayısıyla evrenimiz sonsuz evrenler arasından tesadüfen ortaya çıkmış olan ve sadece bizim gözlemleyebildiğimiz düzenli bir evrendir.

Fakat hayatı mümkün kılacak şekilde olağanüstü hassas ayarlara sahip olduğu bilimsel verilerle ispatlanmış olan bu evrenin varlığını tesadüflerle açıklayabilmek için ihtimaliyet kümesini sonsuz büyütmek de çok makul görünmemektedir. Çünkü bu teori ateist yaklaşımın çok önem verdiği gözlemsel ve bilimsel verilere dayanmamakta, sadece kuramsal ve felsefi bir nitelik taşımaktadır. Nitekim Hawking, güçlü insancı ilkenin çok evreni esas alan yaklaşımına çeşitli yönlerden karşı çıkılabileceğini söylemektedir. Ona göre, "ilkin, bu başka başka evrenlerin hangi anlamda var oldukları sorulabilir. Eğer gerçekten birbirlerinden ayrıysalar, bir başka evrende olup bitenin kendi evrenimizde gözlemlenebilecek bir sonucu olamaz.

---

816 Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s.136.
817 Peterson, *Akıl ve İnanç*, s.125.
818 Taslaman, *Felsefe ve Tanrı,* s. 245.

O halde, tutumluluk ilkesini kullanıp onları kuramdan kesip atabiliriz. Öte yandan, tek bir evrenin başka başka bölgeleri iseler bilim yasaları her bölgede aynı olmalıdır, yoksa bir bölgeden ötekine süreklilik kalmaz."[819]

Paul Davies'e göre de bu çok evrenler teorisi gözlemsel ve bilimsel olmaktan ziyade teorik bir yaklaşımdır. Ona göre, "çok evren kuramcıları bile teorilerine ilişkin 'başka dünyalar'ın, ilke olarak bile, asla teftiş edilemeyeceğini kabul etmektedirler. Ayrıca kuantum şubeleri arasında bağlantı kurmak ve gezinmek imkânsızdır. Dolayısıyla çok evrenlerin varlığının gözlemciler tarafından deneysel olarak doğrulanması ya da yalanlanması da mümkün değildir… Böylesine teorik bir yapının, nasıl olup da tabiatın bir özelliğinin, bilimsel anlamda bir açıklaması olarak kullanılabildiğini anlamak zordur."[820] Leslie'ye göre de, "evrenimizin dışındaki evrenlerin bizim tarafımızdan herhangi bir şekilde doğrudan bilinmesi mümkün değildir."[821] Görüldüğü gibi bilim adamları, sonsuz evrenlerin varlığını doğrulayabilecek hiçbir deneysel ve gözlemsel kanıtın mevcut olmadığını söylemektedir. Dolayısıyla çok evrenler teorisi şimdilik tamamen spekülatiftir.[822] Bu nedenle günümüz fiziğinde önemli bir dayanağı bulunmamaktadır.

Anlaşıldığı üzere sonsuz evrenler senaryoları daha çok, materyalist-ateist düşünürlerin, evrende inkâr edilemeyecek kadar çok olan ve bilimsel verilerle doğrulanmış bulunan hassas ayarların teizmi destekleyen sonuçlarından kaçabilmek ve her şeyi kör tesadüflerle açıklayabilmek için buldukları bir alternatiftir. Fakat bu kimselerin, bir Tanrı yerine, her şeyi tesadüflerle açıklayabilmek için, çok evrenlerin varlığını kabul etmeleri, çok önem verdikleri bilimsel bir tutum yerine ideolojik bir tutumu benimsediklerini gösterir. P. Davies bu tutumda olanların durumunu şöyle ifade eder: "Elbette, insan sonsuz bir Tanrı yerine sonsuz bir evrenler dizisine inanmayı daha kolay bulabilir, ama böyle bir inanç gözlemden çok inanca dayanmalıdır."[823]

Evrendeki bütün bu hassas ayarların varlığını açıklamak için tesadüflere dayalı çok evren teorilerine yönelinmesi Swinburne tarafından da eleştirilmiştir. Ona göre, hassas ayarlanmış bir evrenin neden var olduğunu açıklamak için, bir Tanrı yerine,

---

819 Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s.137.
820 Davies, Paul, *God and the New Physics*, London: J.M. Dent & Sons, 1983, s.173,174.
821 Leslie, *Universes*, s.67.
822 Collins, *Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar*, s.46.
823 Davies, *God and the New Physics*, , s. 174.

çok daha karmaşık olan bir anlayışı benimsemek, yani çok sayıdaki bu türdeki evrenlerin sebepsiz olarak var olduğunu kabul etmek irrasyonelliğin zirvesidir.[824] Swinburne, evrendeki hassas ayarların varlığının basit açıklamasını Tanrı ile yapmanın daha makul olduğunu söylemekte, bunları çok evrenler altında tesadüflerle açıklama çabasını ise şu şekilde eleştirmektedir: "Bir muhalif, birçok dünya teorisi olarak bilinen kuramı savunabilir. Eğer trilyonlarca evren varsa, onlar arasında olabilecek bütün olası türden düzen ve düzensizlikleri göstererek, hayvanların ve insanların ortaya çıkmasına yol açacak basit, anlaşılabilir yasalar tarafından yönetilen bir evren olması kaçınılmazdır. Doğru. Ancak bizimki dışında başka evrenlerin olduğunu düşünmek için bir neden yoktur. Bildiğimiz her nesne, evrenimizin gözlemlenebilen bir bileşenidir veya böyle nesneleri açıklamak için varsayılmıştır. Evrenimizin düzenliliğini açıklamak için, bir Tanrı yerine trilyonlarca evren varsaymak, mantıksızlığın en üst düzeyi gibi görünüyor."[825]

Swinburne'e göre, "bilimin doğal dünyanın ne kadar derinden düzenli olduğunu bize göstermedeki başarısı, bu düzenin daha da derin bir nedeninin olduğuna inanmak için güçlü gerekçeler verir."[826] Buna göre bilimsel açıdan inkâr edilemeyecek olan evrenimizdeki hassas ayarların varlığı ve bunların yaşamın varlığına son derece uyumu akla ister istemez 'doğaüstü düzenleyici bir varlığı' getirmektedir. Tanınmış astrofizikçi Paul Davies evrende var olan doğa yasalarının ve hassas ayarların "üstün bir varlığa" işaret ettiğini şöyle belirtmiştir: "Doğa neden bu kadar akıllıca, hatta denebilir ki kuşku uyandıracak derecede, yaşama uyumludur? Fizik yasaları yaşamı ve bilinci neden bu kadar korumaktadırlar, neden yaşanabilir bir evren yapmak için işbirliği içindedirler? Neredeyse 'Bir Büyük Tasarımcı' tüm bunları belirlemiş gibidir."[827]

Bilim adamlarının söylediği gibi, evrendeki düzen olağanüstü ve şaşılacak derecede yaşama uygundur. Bu hassas ayarlı düzeni, çok evrenler, şişen evrenler gibi birçok farklı teoriye sığınarak, tesadüflerle açıklamanın ne kadar makul olduğu sorgulanmalıdır. O halde, acaba bu kadar geniş ve mükemmel olan bu tabiî düzenin bir amaçlı düzen olduğuna inanmak mı, yoksa bunun tamamen bir tesadüf neticesi

---

824 Swinburne, *Tanrı'nın Varlığı Hakkındaki İnce-Ayar Kanıtı'nı Yeniden Değerlendirme*, s.249.
825 Swinburne, *Tanrı Var Mı?*, s.60
826 Swinburne, *a.g.e.*, s. 61.
827 Davies, Paul, A *Brief History of the Multiverse*, *The New York Times*, 12 Nisan 2003. http://www.nytimes.com/2003/04/12/opinion/a-brief-history-of-the-multiverse.html?src=pm

olduğunu kabul etmek mi daha akılcıdır? Tesadüfle olan bir düzen, uyumlu ve devamlı olabilir mi? Bu koca kâinatın tamamen tesadüf eseri olduğunu söylemek çok daha az akılcı ve hatta akıl dışıdır.[828] Bu durumda, makro düzeyden mikro düzeye kadar, evrendeki tüm sistemlerin yaşamı mümkün kılan hassas ayarlı bir yapıda olmasının yeterli ve makul açıklamasını tesadüfler değil, ancak teizmin Yüce Yaratıcı'sı sağlayabilir. Dolayısıyla John Leslie'nin de belirttiği gibi, "çok evrenler yaklaşımını reddetmenin ve onun yerine, güvenimizi Tanrı hipotezi lehine koymanın her bakımdan daha iyi olacağı sonucuna varabiliriz."[829]

Çok evrenler konusunu bir tarafa bırakırsak, birçok bilim adamı, hayatı mümkün kılacak şekilde olan bu evrendeki hassas ayarların tesadüflerle oluşamayacak kadar olağanüstü düşük olasılıklarda olduğunu söylemektedir. Onlara göre, içinde yaşamın oluşabileceği bir evrenin tesadüfen oluşması, matematiksel olarak ihtimaliyet hesapları açısından imkânsızdır. Dolayısıyla bu durum hassas ayarın tesadüfen oluştuğu tezini savunulmaz kılmaktadır. Fizikçi Roger Penrose Big Bang'in pek çok olasılıkları arasında bizimki gibi yaşama uygun bir evrenin meydana gelme ihtimalinin matematiksel değerini $10^{10^{123}}$' te 1 olarak hesaplamıştır. Ona göre, bu sayı Yaratıcı'nın ne kadar isabetle hedefini belirlediğini göstermektedir. Bu olağanüstü bir sayıdır ve bir kimsenin bunu doğal sayılar şeklinde bile yazması olanaksız olabilir. Bunun için 1 rakamının yanına 10^{123} tane sıfır koymamız gerekecektir. Şayet evrendeki tüm protonların, tüm nötronların ve öteki tüm parçacıkların üzerine birer tane sıfır yazsak bile, yine de bu sayıyı yazmayı başaramazdık.[830]

Diğer bir örnek evrenin başlangıcındaki genişleme hızının hassas ayarıdır. Big Bang'deki genişleme hızı bugünkü evrenimizin var olmasını sağlayan hassas bir ayara sahiptir. Evrenin genişleme hızındaki bu kritik değer 10^{60}'ta 1'dir. Big Bang'in başlangıcındaki genişleme hızında 10^{60}'ta 1 oranında bir değişiklik olsaydı bile şimdiki evrenimiz var olamazdı.[831] Burada geçen 10^{60} sayısı dünyamızdaki tüm atomların toplamından da büyük bir sayıdır: Trilyon x trilyon x trilyon x trilyon x

---

828 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1996, s.47,48.
829 Yaran, *Bilimsel Nesnellik*, s.136.
830 Penrose, Roger, *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, Newyork, 1999, s. 445,446.
831 Davies, *God and the New Physics*, s.179.

trilyon'a eşittir. Eğer dünyanın herhangi bir kum tanesinden bir tanesindeki trilyonlarca atomun içine bir atom saklasanız ve dünyadaki atomlardan rastgele bir atom çeken kişinin bu atomu 1 kerede bulmasını bekleseniz; bu olasılık bile 10^{60}'da 1'den büyüktür.[832] Görüldüğü gibi evrenin oluşumundaki bu hassas ayarların varlığı uygunluluk, gereklilik gibi kavramlarla, yani tesadüflerle açıklanamayacak kadar olağanüstü durumdadır. Ancak her şeye kadir bir Düzenleyici'nin varlığı bu duruma makul bir açıklama sunabilir.

Evrendeki bu olağanüstü düzen, gayelilik ve hayatın oluşmasını sağlayan çok hassas ayarların varlığı bir 'Düzenleyici' olmaksızın, maddenin kendi kendine yeterliliğiyle ve tesadüflerle nasıl açıklanabilir ki? Bunun imkânsız olduğunu savunan Swinburne, doğal olanın hiçbir şeyin olmaması, yani yokluk olduğunu belirtir. Fakat bir şey var. Hatta pek çok şey var. Ona göre, "belki şans bir tek elektrona neden olabilirdi. Ancak pek çok partikül var!"[833] Ayrıca doğa yasalarında, fizik sabitlerinde, evrenin başlangıç hallerinde, inkâr edilemez, bilimsel hassas ayarlar var. Bütün bunların varlığını bazı kimselerin bilim adına tesadüflerle açıklaması aklıselim açısından kabul edilebilecek bir izah değildir. Swinburne'e göre, bu olgular açıkça bilimin açıklaması için 'çok büyük' şeylerdir. Bilim burada susmakta ve daha öteye gidememektedir. Yani bilim, evrenin varlığının nedenini, doğa yasalarının ve hassas ayarların niçin var olduğunu, doğa yasalarının niçin süreklilik arz ettiğini ve her şeyin niçin bu yasalara uygun davrandığını açıklayamaz. Ona göre, bilimin sustuğu bu yerde, gerekli açıklamayı teizm sunmaktadır. Sonuçta bilimin tespit ettiği, fakat niçin olduğunu bilimsel olarak açıklayamadığı bütün bu düzenin ve hassas ayarların açıklanması için Tanrı fikri gereklidir.[834] Nitekim fizikçi Paul Davies evrendeki olağanüstü hassas ayarların varlığının Tanrı'nın eseri olarak algılanması gerektiğini şöyle ifade eder: "Evrende bilinçli yaşamın oluşması için gerekli doğa kanunlarının hassas ayarı, açıkça Tanrı'nın evreni böyle bir hayat ve bilincin gelişmesi için tasarladığı sonucunu çıkarır. Bu demek oluyor ki, evrendeki varlığımız Tanrı'nın planının merkezi bir parçasıdır."[835]

---

832 Taslaman, *Felsefe ve Tanrı*, s.252,253
833 Swinburne, *Tanrı Var Mı*?, s.43.
834 Swinburne, *a.g.e.*, s.61.
835 Davies, Paul, *The Mind of God*, Simon&Schuster, New York, 1993, s.213.

Evrenin, hayatı mümkün kılan, mükemmel hassas ayarlara sahip olması eskiden Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen birçok bilim adamını etkilemiş ve onları teistik sonuçlara götürmüştür. Bunlardan biri olan Fred Hoyle nükleer fizik üzerine yaptığı çalışmalar esnasında elde ettiği sonuçların rastlantılarla açıklanmayacağını düşünmüş ve işin içinde ilâhî bir gücün olduğuna hükmetmiştir. F. Hoyle bu durumu şöyle açıklamaktadır: "Hiçbir bilim adamının, nükleer fizik kanunlarının yıldızların içinde ürettikleri sonuçlar bakımından, onların bir gayeye yönelik olarak tasarlandıkları neticesine varmakta güçlük çekebileceklerine inanmıyorum. Eğer öyle ise, o zaman benim görünürde rastgele olan acayipliklerim çok içerikli bir planın bir parçası haline geldiler."[836] Hoyle, ayrıca, evrendeki hassas ayarların ortaya çıkardığı muhteşem düzene bakarak, bütün bunların rastlantılarla açıklanamayacağını, sadece Tanrı'nın yaratışı ile açıklanabileceğini şöyle ifade etmiştir: "Evren, süper hesaplama yapan bir entelektüel güç tarafından yaratılmıştır. Aksi takdirde, bu kadar çok ilgisiz ve imkânsız tesadüfün muhteşem bir şekilde bir arada işleyip yaşamı mümkün kılan bir evreni meydana getirmesi beklenemezdi."[837]

Evrenle ilgili ortaya çıkan bilimsel gerçeklerin ve buradaki hassas ayarların tesadüflerle açıklanamayacağı başka birçok bilim adamı tarafından da ifade edilmektedir. Onlara göre bütün her şeyi yaratan Allah'tır. Nitekim fizik ve doğa felsefesi profesörü Henry Margenau doğa kanunlarının tesadüfler ya da kazalar sonucu ortaya çıkmış olamayacağını belirterek şöyle söylemektedir: "O halde doğanın sayısız yasalarının ortaya çıkışına dair soruya verilecek cevap ne olmalıdır? Doğa kanunlarının evrensel geçerliliğine uygun olan tek bir cevap biliyorum: Doğa kanunları Allah tarafından yaratılmıştır."[838] Aynı şekilde Leslie de her şeyin Allah tarafından yaratıldığını şu şekilde ifade etmektedir: "Allah bu evreni iradesi dâhilinde yokluktan yaratmıştır… O, varlıkların zaman süreci içinde ortaya çıkmasını istemiş ve maddi nesnelerin üretilmesi görev ve gücünü atom parçacıklarına yüklemiştir… Kontrollü bir güçle parçacıklar birbirlerinin hareketlerine uyum sağlamakla görevlendirilmişlerdir. Allah büyük bir ustalık, ince bir sanat ve sonsuz zeka ile bu maddesel hareketlerdeki matematiksel denklikleri

836 Dorman, *Modern Bilim*, s.79.
837 Dorman, *a.g.e.*, s.135.
838 Dorman, *a.g.e.*, s. 123.

gerçekleştirerek son derece kompleks bir yapıda olan yaşayan varlıkları meydana getirmiştir.” [839]

Son bilimsel çalışmalar ışığında evrende keşfedilen olağanüstü hassas ayarların varlığı ve bu ayarların insanın oluşumuna tam uygunluğu, bunları Allah’ın varlığı için delil kabul eden teistik yorumları günümüzde oldukça güçlendirmiştir. Bazı bilim adamları, insancı ilke ve hassas ayar delilinin tasarım kanıtını daha da güçlendirdiğini savunmaktadır. Onlara göre, şaşılacak ölçüde hassas ayarlara sahip olan ve aynı hassasiyetteki başlangıç koşullarıyla oluşan evrenin, yaşamın oluşumunu mümkün kılabilecek bir yapıya sahip olması, Allah’ın varlığını ortaya koyan temel bir argüman ortaya çıkarmaktadır.[840] Bu düşünürlerden biri olan Swinburne’e göre, “hassas ayar delili, eğer bir Tanrı varsa, böyle bir hassas ayarın var olması gerektiğinin çok da fazla ihtimal dışı olmayacağı; fakat eğer Tanrı yoksa evrendeki temel yasa ve değişkenlerle ilgili böylesi bir hassas ayarın var olmasının yüksek oranda ihtimal dışı olacağından hareketle güçlü bir kanıttır.”[841] Ona göre hassas ayar kanıtının ortaya çıkardığı şekilde bir evren anlayışında, Tanrı’nın aracılığı olmaksızın bir şeyin olması son derece düşük bir olasılıktır. Bu yüzden evrendeki hassas ayarlara bağlı akıllı yaşamın varlığı aynı zamanda Tanrı’nın varlığının delilidir.

Aynı şekilde evrendeki hassas ayarların Allah’ın varlığına delil olduğunu düşünenlerden bir diğeri de Leslie’dir. O, evrendeki hassas ayarlarla ilgili birçok örnek verdikten sonra evrendeki hassas dengenin Allah’ın varlığının gerçek bir delili olduğunu belirtmektedir.[842] Meşhur fizikçi Ian G. Barbour da insancı ilke ve hassas ayarların Allah’ın varlığına işaret ettiğini düşünmektedir. Ona göre: “İnsancı (antropik) ilke, bir zamanlar doğal teolojide de aranan Tanrı’nın varlığının nihai bir kanıtını sunmasa da, fiziksel sabitelerin hassas bir şekilde ayarlanmış olması sonucu, yaşam ve bilincin ortaya çıkması ancak akıllı ve amaçlı bir Tanrı’nın varlığıyla anlam kazanabilir.[843] Robin Collins’e göre de, son otuz yıl içinde, kozmosun hassas

---

839 Leslie, John, *Creation Stories, Religious and Atheistic*, lnternational Journal for Philosophy of Religion, volume, 34/2, 1993, s.65.
840 Varghese, R. Abraham, *Great Thinkers on Great Questions***,** Oneworld Oxford, USA, 1998, s.139.
841 Swinburne, *Tanrı’nın Varlığı Hakkındaki İnce-Ayar Kanıtı’nı Yeniden Değerlendirme*, s.231.
842 Leslie, *Universes*, s.198.
843 Barbour, Ian G., *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?*, Harper Collins, New York, 2000, s.59.

ayar delili, gittikçe popülerlik kazanmaktadır; genelde o, Allah'ın varlığının en güçlü delili olarak kabul edilmektedir.[844]

Netice itibari ile hassas ayar delili, bazı düşünürlerin ifade ettiği gibi, teleolojik delilin ve tasarım kanıtının en güçlü çağdaş versiyonunu oluşturmaktadır. Bu delil güçlü ve kapsamlı bir delil olup, gücünü matematiksel değerlerle ifade edilen bilimsel verilerden almaktadır. Yapılan bilimsel araştırmalar tabiat yasaları, fizik sabitleri, evrenin başlangıcındaki şartlar ve evrenin çeşitli üst düzey özellikleri gibi pek çok unsurun, canlılığın ve insan yaşamının oluşmasına uygun hassas ayarlara sahip olduğunu göstermiştir. Bu hassas ayarlar sadece evrenin bizim bulunduğumuz belli bir bölgesinde değil, tüm bölgelerinde, makro ve mikro ölçeklerde, organik ve inorganik yapılarda bulunmaktadır. Öyle ki, bu sayısal oranların herhangi birinde çok küçük değişikliklerin olması durumunda bile, bu denge altüst olur ve yaşam ortaya çıkmazdı. İnkâr edilemez bu bilimsel gerçekler karşısında birçok kozmolog, fizikçi, filozof ve teolog, evrenin, canlılığın ve insan bilincinin ortaya çıkmasını sağlamak için bu derece hassas ayarlandığını ve bunun da bir yaratıcının varlığına kanıt olduğunu savunmaktadırlar. Çünkü doğa yasalarında, fizik sabitlerinde ve evrenin başlangıç hallerinde, bilimsel bir hakikat olarak, inkâr edilemez şekilde var olan bu hassas ayarların varlığını, bazı kimselerin bilim adına tesadüflerle açıklaması, aklıselim açısından kabul edilebilecek bir izah değildir. Kısaca sonuç olarak, son yarım asır boyunca evrenimizde bilimsel olarak keşfedilen hassas ayarların varlığı, evreni ve hayatı tesadüflerle açıklama çabasında olanların iddialarını çürütmekte, buna karşılık her şeyi sonsuz ilmi, gücü ve iradesi ile düzenleyen 'Yüce Bir Kudret'in, yani Allah'ın varlığına çok güçlü bir delil oluşturmaktadır.

---

844 Collins, Robin, *Design and The Many-Worlds Hypothesis*, in The Philosophy of Religion, ed. W. L. Craig, Rutgers University Press, New Brunswick and New Jersey, 2002, s.130; http://home.messiah.edu/~rcollins/Fine-tuning/Craig7.htm

SONUÇ

Allah'ın var olup olmadığı ve delillendirilerek ispat edilip edilemeyeceği meselesi insanlık tarihi boyunca tartışıla gelmiştir. Semavi din mensuplarının çoğunluğu Allah'ın varlığının akılla bilinebileceği ve ispatlanabileceği hususunu kabul etmiştir. Böyle bir kabulden sonra ilim sahibi birçok düşünür Allah'ın varlığını delillendirebilmek için çeşitli argümanlar geliştirmiştir. Çalışmamız boyunca gördüğümüz gibi, Allah'ın varlığını ispatlama amacıyla ortaya konulan deliller, yapısı ve hareket noktası itibariyle, genel olarak a priori ve a posteriori şeklinde ikili bir ayrıma tâbi tutulabilir. A priori karakterli bir delil, tecrübeye veya gözlemsel kanıta dayanmayan, bilâkis bir mefhumun tahlilini temel alan delildir. Buna en iyi örnek, ontolojik delildir. A posteriori delillerin öncülleri ise özünde kanıt gerektirmeyen varsayım ve ön kabullerden değil, insan tecrübe ve müşahedesinden çıkarılır. Dolayısıyla a posteriori deliller gözlemlenebilir, tecrübe edilebilir olgulardan yola çıkar ve bu olgulardan hareketle bir ilk sebebin varlığını göstermeye çalışır. Kozmolojik delil ile teleolojik delil bu çerçevede ortaya konan delillerdir. Bunlardan başka şahsi dini deneyim ve tecrübeye dayanan deliller ile insan-ahlâk ilişkisinden yola çıkılarak Allah'a ulaşmaya çalışan kanıtlamalara da başvurulmuştur.

Allah'ın varlığına ve O'nun hakkındaki delillere yaklaşım konusunda ise insanları genel olarak üç gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi, Allah'ın varlığı ya da yokluğu meselesiyle ilgilenmediğini ve böyle bir konunun kendilerinin ilgi sahasında bulunmadığını ileri süren agnostik kesimdir. İkincisi, Allah'ın varlığını inkâr eden ateist kimselerdir. Bunların bir kısmı, Allah'ın varlığını kabul etmezler ve yokluğunu ispat etmek için de herhangi bir çaba içine girmezler; diğer bir kısmı da hem Allah'ın varlığını inkâr ederler, hem de Allah'ın yokluğu ile ilgili birtakım ispat yollarına başvurur ve delil getirme çabası içine girerler. Üçüncü grup ise Allah'ın varlığını kabul eden teistlerdir. Allah'ın varlığına inananlar arasında, inanma için hiçbir delile ihtiyaç bulunmadığını savunanlar olduğu gibi, O'nun varlığına inanma hususunda delillerin gerekli olduğunu ileri sürenler de bulunmaktadır.

Gerek Allah'ın varlığıyla ilgili delillerin gücü, gerekse insanların o dönemki zihinsel ve psikolojik yapıları nedeniyle tüm Ortaçağ boyunca Allah'ın varlığına olan

inanç kuvvetli şekilde devam etmiştir. Buna bağlı olarak Allah-evren ilişkisinde, Allah'ın merkezde olduğu ve her şeyi yaratıp yönettiği inancı tüm Ortaçağ boyunca süren bir inanış olmuştur. Allah'ın her şeye hâkim olan etkin ve mutlak güç olduğuna inanılan bu metafiziksel dönem Yeniçağla birlikte değişmeye başlamıştır. Allah-evren birlikteliği Hıristiyan Batı dünyasında Rönesans'la başlayan, aydınlanma ile hız kazanan modern dönemde derinden sarsılmıştır. Bu dönemde modern bilimsel gelişmeler hız kazanmış, evren tasavvurunda önemli değişiklikler ortaya çıkmıştır. Bunun neticesinde 18. ve 19. yüzyılda pozitivizme bağlı materyalist ve ateist bir anlayış güç kazanarak, yeni evren tasavvurunda Tanrı'ya yer olmadığını, çünkü maddenin ve evrenin ezeli olduğunu, canlıların varlığı da dâhil, evrenle alakalı olarak bilimin her şeyi açıklayabileceğini, dolayısıyla din (ve Tanrı) dogmalar ve hurafeler yığını olduğundan artık ona ihtiyacın olmadığını iddia etmiştir. Böylece materyalist ve ateist anlayış açısından, dinin ve Tanrı'nın yerini, artık kutsadıkları deneye ve gözleme dayanan modern bilim almıştır.

20. yüzyıla gelindiğinde ise bilim ve felsefe alanlarında yaşanan gelişmeler, din ve metafiziği reddeden ve bilimi bize hakikatin bilgisini verebilecek yegâne bilgi kaynağı olarak konumlandıran bilimciliği derinden sarsmıştır. 20. yüzyılda özellikle fizik ve astronomi alanında yaşanan gelişmeler, insanın madde, enerji, zaman, mekân ve düzen konusundaki temel kabullerini değiştirerek yeni bir bilim anlayışı doğurmuştur. Fizik ve astronomi alanında yaşanan bu gelişmeler felsefe, bilim ve din alanlarını da etkilemiş ve sonuçta yeni bir dünya görüşü ortaya çıkarmıştır. Aynı şekilde bu yeni bilimsel verilere dayanan yeni teolojik yorumlar oluşmuştur. Evrenin sonsuz (ezeli-ebedi) olduğu şeklindeki materyalist-ateist düşüce yıkılmış, evrenin bir başlangıcı olduğu bilimsel olarak ortaya konmuş ve dolayısıyla teistik dinlerin iddia ettiği gibi, bu başlangıcın bir başlatıcısı, yani yaratıcısı olduğu tezi daha güçlü bir şekilde ifade edilmeye başlamıştır. Kısaca 20. yüzyılda ortaya çıkan, günümüzde bilimsel-deneysel gözlemlerle doğrulanan ve teist düşünce sahiplerince Allah'ın varlığını delillendirme açısından zafer kabul edilen gelişmeler olmuştur.

20. yüzyıldan itibaren artarak devam eden bilimsel gelişmeler sonucu günümüzde birçok düşünür, Allah'ın varlığını ispatlamak için bilimsel verilerle destekli modern delilleri kullanmaya başlamıştır. Bu modern teistik delillerin, bilimsel verilerle destekli olmaları nedeniyle, eskilerine nazaran daha etkili olduğu

söylenebilir. Bu modern delillerin en önemlisi, evrenin genişlediğinin keşfi ile birlikte ortaya çıkan ve evrenin bir başlangıcı olduğunu ifade eden, Big Bang delilidir. Nitekim ünlü fizikçi Hawking, evrenin genişlediği keşfinin, 20. yüzyılın en önemli düşünsel devrimlerinden biri olduğunu ifade etmiştir. Böylece teist düşünürlerin, Allah'ın varlığına delil olarak kullandıkları, âlemin bir başlangıcı olduğu öncülü bilimsel olarak doğrulanmış gözükmektedir. Nitekim Craig, bu bilimsel gelişmeden hareketle, standart Big Bang modelinin, Allah'ın varlığının ispatı olduğunu, yine kendisinin 'Kelâm Kozmolojik Kanıtı' olarak isimlendirdiği bir delillendirme altında ortaya koymuştur. Buna göre, evrenin genişlediği keşfinin ortaya çıkardığı, evrenin Big Bang ile başladığı gerçeği ve bunun daha sonra bilimsel verilerle ispatlanması Tanrı'nın varlığına güçlü bir delil oluşturmaktadır.

Big Bang haricinde, modern olarak kullanılan teistik delillerin başında 'tasarım' delili ile 'insancı ilke' ve 'hassas ayar' delilleri gelmektedir. Aslında bu delillerin, teleolojik delilin, bilimsel verilerle destekli çağdaş versiyonları oldukları söylenebilir. Modern bilimin verilerinin ortaya çıkarmış olduğu yeni evren tablosunun bizi ulaştırdığı sonuç, yalnız doğa kanunlarında gözlemlenen düzen değil, söz konusu bu kanunların oldukça kritik ayarlar ve matematiksel kesinlikler taşımasıdır. Bu ise bizlere tarih boyunca teist düşünürler tarafından savunulan evrendeki düzen ve tasarımın artık fiziksel, kimyasal, biyolojik ve matematiksel veriler ile bilimsel olarak da desteklendiğini göstermektedir. Evrendeki bu tasarımlar ve hassas ayarlar maddenin meydana gelişinde, doğa yasalarında, fiziki dünyada ve canlıların yapısında kısaca evrendeki her alanda kendini göstermektedir. Kısaca, son yarım asır boyunca evrenimizde bilimsel olarak keşfedilen hassas ayarların varlığı ile canlı ve cansız maddedeki harika tasarımlar, evreni ve hayatı tesadüflerle açıklama çabasında olanların iddialarını çürütmektedir. Buna karşılık her şeyi sonsuz ilmi ve gücü ile düzenleyen 'Yüce Bir Kudret'in, yani Allah'ın varlığına çok güçlü bir delil oluşturmaktadır.

Bununla birlikte bütün bu delillerin Allah'ın varlığını kesinlikle ispatladıkları ve bütün insanları ikna etme gücünde oldukları iddia edilemez. Çünkü insanların isbât-ı vâcib delillerine karşı duyarlılıkları karakterlerine, yetişme tarzlarına ve o andaki haleti ruhiyelerine göre farklılık arz eder. Bir kısmı iç dünyası açısından hassasiyet taşırken bazıları daha çok dış dünya ile ilgilenir. Yine bazı insanlar,

inanmak için küçük bir işaret veya tecelliyi yeterli bulurken diğerleri ancak olağanüstü bir hâdise veya şiddetli bir sarsıntı ile uyanabilir. İnsanların bazıları Allah'a inanmak için delillere bile ihtiyaç duymazken bazıları da evrendeki ve tabiattaki en sağlam kanıtlara rağmen inkâra devam etmektedirler.

Hakikaten Allah, duyularla hissedilen maddi bir varlık gibi ispat edilemez. Bir taraftan duyu vasıtalarıyla idrak edilemediği için gizli, diğer taraftan her nesne ve olayda varlığının izleri bulunduğu için aşikâr olan Allah'ın varlığının ispatı herhangi deneysel veya maddi gerçeğin ispatına benzemez. Kendine özgü gaybî ve aşkın özelliği sebebiyle, Allah'ın varlığını hiçbir itiraza mahal bırakmayacak ve herkesin kabul edeceği bir ispat şekliyle ortaya koymak kolay değildir. Bununla birlikte her ne kadar Allah, dünya şartlarında önümüzde duran herhangi bir madde gibi görünür halde değilse de, evrende O'nun varlığını ortaya koyan sayısız işaret ve deliller bulunmaktadır. Bu nedenle Allah'ı bulabilmek için evrendeki ve içimizdeki işaretleri aklıselim ve temiz bir fıtrat ile doğru okumalı ve O'nun varlığını ispat için istidlâle başvurmalıyız.

Ayrıca materyalist-ateist zihniyetin tüm iddialarına rağmen, Allah'ın yokluğunu ispat etmek mümkün değildir. Tam aksine fiziki varlık âlemiyle ilgili tüm araştırmalar, varlık âlemindeki akıl almaz sistemleri ve düzeni ortaya koymakta ve bunların arkasındaki sonsuz ilme sahip Yüce Bir Kudret'in varlığını işaret etmektedir. O halde tüm varlığı yaratan, düzenleyen ve varlığı kendinden olan bir Allah vardır ve O, bütün varlık alanını kuşatmaktadır. Dolayısıyla makro düzeyden mikro düzeye kadar evrendeki tüm varlık bünyesinde Allah'ın izini ve varlığının delillerini taşımaktadır. Nihai olarak aslında Allah, o kadar aşikâr ve gerçek bir varlık olmasına rağmen, duyularla algılanacak bir varlık değildir. Yani, Allah'ın gerçek doğası, insanın kavrama alanının ötesinde olduğu için, bilinemez. Ancak Allah, varlığının akılla ve mantıkla kavranıp bilinebilmesi için evrendeki tüm varlığa, maddeye kendi varlığının nişanelerini koymuştur. Önemli olan bu işaretleri temiz bir fıtratla ve aklıselim içerisinde doğru okumaya ve anlamaya çalışmaktır. Evrenin yapısını, onun işleyişini ve düzenini araştıran ve ulaştığı neticeler üzerinde düşünen aklıselim sahibi kimseler, bütün varlığı yaratan ve yöneten Yüce Allah'ı kolaylıkla kavrayabileceklerdir.

KAYNAKÇA

ADJUKİEWİCZ, Kazimierz, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları Ankara, 1994.

AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1975.

ALPER, Hülya, *Mâtürîdî'nin Akıl ve Vahiy Algısı, Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2011.

ALSTON, William P., *Tanrı'yı Algılamak*, çev. Ramazan Ertürk, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sayı, 8, 1999.

ALTINTAŞ, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara, 1992.

ALTINTAŞ, Ramazan, "*Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri*" Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu Bildirisi, Arasta Yayınları, Bursa, 2003.

ALTUNAY, Alper, *Felsefe*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2002.

AMESBURY, Richard, *Fideism*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, http://plato.stanford.edu/entries/fideism/

ANSELM, *Proslogion, Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, çev. Betül Çotuksöken, Saffet Babür, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.

AQUİNAS, Thomas, *Summa Theologica*, (ing. çev. Fathers of the English Dominican Province), Benziger Bross edition, 1947.

ARCHİE, Lee-Archie, John G., *Reading for Philosophical Inquiry: A Brief Introduction to Philosophical Thinking*, 2004.

ARİSTOTELES, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.

………, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.

ARSLAN, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.

ARSLAN, Hulusi, *Kur'an'ın İman Öğretileri Işığında Fideizm'in Kritiği*, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 2/1, 2011.

ASLAN, Adnan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2006.

ASLAN, İshak, *Risale-i Nur ve Bilim-Din İlişkisi*, Köprü Dergisi, sayı, 89, 2005.

ASTER, Ernst Von, *Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, İm Yayın Tasarım, İstanbul, 2005.

ATAY, Hüseyin, *Bilgi Teorisi*, A.Ü.İ.F. Dergisi, C.XXIX, 1987.

………, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1974.

AY, Mahmut, *Kelam'da Akıl İman İlişkisi*: *Temel Teolojik Yaklaşımlar*, A.Ü.İ.F. Dergisi, c. 52/1, 2011.

AYDIN, Ali Arslan, *İslam'da İman Esaslarının Temeli Allah'a İmandır,* Diyanet İlmi Dergi, c.7, sayı, 72-73, 1968.

AYDIN, Mehmet, *Ateizm ve Çıkmazları*, A.Ü.İ.F. Dergisi, c.XXVI, 1981.

………, *Din Felsefesi,* İzmir, 1999.

BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark Beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)* çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.

BÂKILLÂNÎ, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İnsaf*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri, 2000.

………, *Kitâbü't-Temhid,* Kahire, 1947.

BARBOUR, Ian G., *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?,* Harper Collins, New York, 2000.

BARDAKOĞLU, Ali, *Delil,* DİA, c. 9, İstanbul, 1994.

BARNETT, Lincoln, *The Universe and Dr. Einstein*, New York, 1957.

BAŞÇI, Vahdettin, *Anselm'de Ontolojik Delil Anlayışı*, Felsefe Dünyası, sayı, 3, Ankara, 1992.

BAYRAKDAR, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş,* Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

BEHE, Michael, *Darwin's Black Box,* Simon and Schuster, New York, 2001.

BERNAL, J. D., *Marksizm ve Bilim,* çev. Tonguç Ok, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2007.

BERNSTEİN, Jeremy, *Albert Einstein - Fiziğin Sınırları*, çev. Yasemin Uzunefe Yazgan, Tübitak Yayınları, 2000.

BEYAZÎZADE, Ahmed b. Hasan b. Sinanüddin, *İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin İtikadi Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul, 1996.

BİRAND, Kamıran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 3. Baskı, Ankara 1987.

BOLAY, S. Hayri, Aristo Metafiziği İle Gazzâli Metafiziğinin Karşılaştırılması, MEB Yayınları, İstanbul, 1986.

BUCAİLLE, Maurice, *İnsanın Kökeni Nedir*, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1988.

CÂHIZ, Ebu Osman Amr, *Kitâbü'd-Delâil ve'l-İ'tibâr ale'l-Halk ve't-Tedbîr*, Beyrut, 1988.

CAN, Nevzat, *Mekanistik Evren Anlayışı ya da Hakikatin Bilgisinden Fenomenler Bilimine,* Kaygı, Uludağ Ü.F.E.F. Felsefe Dergisi, sayı, 13, 2009.

CAPRA, Frijtof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. M. Armağan, İstanbul, 1989.

CARTER, Brandon, *Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology*, Confrontation of Cosmological Theories With Observational Data, ed. M. S.Longair, D. Reidel Publishing, Dordrecht, 1974.

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü,* Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 1999.

………, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2000.

………, *Metafiziğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

………, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 1999.

CLARK, Kelly James, *Return to Reason*: *A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*, William B. Eerdmans Publishing, 2001.[1]

………., *Religious Epistemology*, http://www.iep.utm.edu/relig-ep/#SH3g

CLİFFORD, W. Kingdon, "*The Ethics of Belief" in Lectures and Essays, Vol. II*, Macmillian and Co., 1879.

COLLİNS, Robin, *Design and The Many-Worlds Hypothesis*, in The Philosophy of Religion**,** ed. W. L. Craig, Rutgers University Press, New Brunswick and New Jersey, 2002.

………., *Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar*, Allah, Felsefe ve Bilim, çev. Fehrullah Terkan, ed. Caner Taslaman ve Enis Doko, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2013.

CRAİG, W. Lane, *Kelam Kozmolojik Kanıtı*, çev. Zikri Yavuz, *Allah, Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman ve Enis Doko, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2013.

………., *Professor Mackie And The Kalam Cosmological Argument*, Religious Studies, Volume, 20/3, 1984.

………, *The Teleological Argument and the Anthropic Principle*, in *The Logic of Rational Theism: Exploratory Essays*, ed. W. L. Craig and M. McLeod, New York: Edwin Mellen, 1990.

CÜRCANİ, Seyyid Şerif, *Ta'rifat*, Mısır, 1306.

ÇANKI, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügatı*, c.1-2, Cumhuriyet-Aşıkoğlu Matbaası, İstanbul,1954-55.

ÇELEBİ, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbâr*, İstanbul, 2002.

ÇETİN, İsmail, *İman ve İnkârın Rasyonel Değeri***,** Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, c. XI/1, 2002.

ÇUBUKÇU, İ. Agâh, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1967.

ÇÜÇEN, A.Kadir, Bilgi Felsefesi, Asa Kitabevi, Bursa, 2001.

DAĞ, Mehmet, *Ontolojik Delil ve Çıkmazları*, A.Ü.İ.F. Dergisi, c.XXIII, 1978.

DAVİES, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

DAVİES, Paul, A *Brief History of the Multiverse*, *The New York Times*, 12 Nisan 2003, http://www.nytimes.com/2003/04/12/opinion/a-brief-history-of-the-ultiverse.html?src=pm .

………, *God and the New Physics*, London: J.M. Dent & Sons, 1983.

………, *The Mind of God*, Simon&Schuster, New York, 1993.

DAWKİNS, Richard, *Kör Saatçi*, çev. Feryal Halatçı, Tübitak, Ankara, 2010.

DEMİR, Hilmi, *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı*, İsam Yayınları, İstanbul, 2012.

DENİZ, Osman Murat, *Akıl İman İlişkisi Açısından Fideizm*, Emin Yayınları, Bursa, 2012.

DESCARTES, René, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1962.

………, *Metot Üzerine Konuşma***,** Ankara, 1947.

DORMAN, Emre, *Modern Bilim: Tanrı Var*, İstanbul Yayınevi, 2011.

DÜZGÜN, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yayınları, Ankara, 2005.

………, *Allah'a İman*, *İslam İnanç Esasları El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013.

…………, *Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi*, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban A. Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2011.

………, *Nesefi ve İslam Filozoflarına göre Allah- Âlem İlişkisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998.

………, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, Lotus Yayınları, Ankara, 2012.

………, *Tecrübe, Dil ve Teoloji:'Dini Tecrübe'nin Teolojik Yorumu*, Kelâm Araştırmaları Dergisi, c.2/1, 2004.

………, *Varlık ve Bilgi*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2008.

DYSON, Freeman, *Disturbing The Universe*, Harper&Row, New York, 1979.

EFİL, Şahin, *Pascal Epistemolojisinde Kalbi Akla Öncelemek*, Hikmet Yurdu, c. 3/6, 2010.

EINSTEIN, Albert, *İzafiyet Teorisi*, çev. Gülen Aktaş, Say Yayınları İstanbul, 1988.

EL-KEFEVİ, Ebü'l-Beka Eyyub b. Musa el-Hüseyni, *el-Külliyat Mu'cem fi'l-Mustalehat ve'l-Furuku'l-Lugaviyye*, Müesseretü'r-Risale, 2. baskı, Beyrut, 1997.

ERDEM, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Konya, 1999.

ERKAN, Hüsnü, *Bilimsel Paradigmalarda Duygusal Zekâ*, International Emotional Intelligence and Comminication Symposion, İzmir, 2007. http://kisi.deu.edu.tr//selim.sanlisoy/bilimselparadigmalar.doc

ES-SÂBÛNÎ, Nureddin, *Mâtürîdîyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, Ankara, 2005.

EŞ'ARİ, Ebu'I-Hasan Ali b. İsmail, *Kitabu'l-Lum'a fi'r-Reddi ala* ehl-i'z-Zeyğ *ve'l-Bid'a*, Mısır, 1955.

FAHRİ, Macit, *İslamda Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları*, çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F. Dergisi, c.25, 1981.

FÂRÂBÎ, Ebû Nasr, *el-Medînetü'l-Fâzıla (Üstün Ülke)*, çev. Seyfi Say, İstanbul, 2012.

………, *Kitabü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, nşr. Nasri Nadir, Beyrut, 1987.

FAZLURRAHMAN, *Ana Konularıyla Kur'an***,** çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1996.

FLEW, Antony, *Teizme Kutsal Yolcuğum Antony Flew ve Gary Habermas Arasındaki Tartışma*, çev. Adem Irmak, İ.Ü.İ.F.D., sayı, 23, 2010.

………, *The Presumption of Atheism, Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. D. Geivett, B. Sweetman, Oxford University Press, New York, 1992.

………, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Zeynep Ertan, Hasan Kaya,Profil Yayıncılık, İstanbul, 2011.

GAMOW, Gorge-Alpher, Ralph-Bethe, H., *The Origin of Chemical Elements*, Physical Review, c.73/7, 1948.

GASPERİNİ, Maurizio, *The Universe Before the Big Bang: Cosmology and String Theory*, Springer, Berlin, 2008.

GAUNİLO, *In Behalf of the Fool*, http://www.fordham.edu/halsall/basis/anselm-gaunilo.asp

GAZÂLÎ, Ebu Hamid Muhammed, *Delaletten Hidayete*, çev. Ahmet Suphi Fırat, Şamil Yayınları, İstanbul, tsz.

………, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c.1-3-4, çev. Ahmet Serdaroğlu, Akçağ Yayınları, İstanbul, tsz.

………, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1971.

………, *Makâsıdu'l- Felâsife*, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2002.

………, *Mearicü'l- Kuds*: *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, çev. Serkan Özburun, İstanbul, İnsan Yayınları, 2010.

GEİVETT, R. Douglas- Sweetman, Brendan, *"Introduction"*, *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, Oxford University Press, New York, 1992.

GİLSON, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S.Aydın, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1999.

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1966.

GÖLCÜK, Şerafeddin, *Bâkıllânî*, DİA, c.4, İstanbul, 1991.

………, Şerafettin -Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Konya, 1988.

GREENE, Brian, *Evrenin Dokusu*, çev. Murat Alev, Tübitak Yayınları, 2011.

………, *Evrenin Zerafeti*, çev. Ebru Kılıç, Tübitak Yayınları, 2001.

GÜÇLÜ, Abdülbaki- Uzun, Erkan, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.

GÜRDİLEK, Raşit, *İnsancı İlkenin Sürpriz Dönüşü*, Bilim ve Teknik Dergisi, Tübitak Yayınları, sayı, 436, Mart, 2004.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, c.1-2-3-7, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.

HARRİS, Errol, *Atheism and Theism*, Humanities Press, New Jersey, 1977

HAWKİNG, Stephen-Mlodinow, Leonard, *Büyük Tasarım*, çev. Selma Öğünç, Doğan Yayınları, İstanbul, 2012.

………, *Ceviz Kabuğundaki Evren*, çev. K. Çömlekçi, Alfa Yayınları, İstanbul, 2002.
………, *Kara Delikler ve Bebek Evrenler*, çev. Nezihe Bahar, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1994.
………, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Sabit Say-Murat Uraz, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1991.
………, *Zamanın Daha Kısa Tarihi*, çev. S. Öğünç, Doğan Yayınları, İstanbul, 2006.
HİCK, John, *Arguments For The Existence of God*, Herder and Herder, New York, 1971.
………, *Tanrı İnancının Temelleri*, çev. Aydın Topaloğlu, M.Ü.İ.F.D., c.32/1, 2007.
HİLLİER, H. Chad, *Ibn Rushd (Averroes)*, http://www.iep.utm.edu/ibnrushd/#H4
HÖKELEKLİ, Hayati, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.
HUME, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Yayınları, Ankara, 1995.
………, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Semlin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986.
İBN MANZUR, Ebü'l-Fazl Cemaleddin, *Lisanu'l-Arab*, c. X- XI, Beyrut, 1956.
İBN RÜŞD, Aḥmed ibn Muḥammed, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâ'idi'l-Mille*, thk. M. Abid el-Cabiri, Beyrut, 1998.
………, *Telhisü ma Ba'det-Tabia, Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.
İBN SÎNÂ, Ebu Ali el Hüseyin, *Arş Risalesi, -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-* çev. Enver Uysal, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 9/9, 2000.
………, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
………, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, thk. Mâcid Fahrî, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1982.
İCİ, Adudüddin, *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelam*, Beyrut, tsz.
İLHAN, Avni, *Aslah*, DİA, c.3, İstanbul, 1991.
İSFEHANİ, Ragıb, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Darü'l-Ma'rife, Beyrut, tsz.
JANET, Paul- Seailles, Gabriel, *Metalib ve Mezahib - Metafizik ve İlahiyat*, çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır, İstanbul, 1978.

KADI ABDÜLCEBBÂR, Abdullah b. Ahmed, el-Muğnî fî Ebvâbî't-Tevhîd ve'l-Adl, c.6/1, Mısır, 1962.

………, *Şerhu'l Usüli'l Hamse*, thk. A. Osman, Kahire, 1996.

KALIN, Faiz, *Felsefe ve Bilimin Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2005.

KANT, Immanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1995.

………, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993.

………, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999.

KAUFMANN, William J., Rölativite ve Kozmoloji, çev. Sacit Tameroğlu, Onur Yayınları, 1980.

KAYA, Mahmut, *Fârâbî,* DİA, c.12, İstanbul, 1995.

………, *İmkân*, DİA, c.22, İstanbul, 2000.

KILIÇ, Muhammet Fatih, *İbn Sînâ'nın Kelamcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler*, Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, c.15/28, 2010.

KILIÇ, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.

KİERKEGAARD, Soren, *Ölümcül Hastalık*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

KİNDİ, Ebū Yūsuf Yakub b. İshak, *Felsefi Risaleler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.

KURŞUNOĞLU, M. Said, *İnsan Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, Elis Yayınları, Ankara, 2006.

KUTLU, Sönmez, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtürîdîlik Mezhebi*, Kitâbiyât, Ankara, 2003.

KUTLUER, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İz Yayınları, İstanbul, 1996.

………, *Cevher*, DİA, c.7, İstanbul, 1993.

………, *Gâiyyet*, DİA, c.13, İstanbul, 1996.

………, *Laedriye*, DİA, c.27, İstanbul, 2003.

LE POİDEVİN, Robin, *Arguing for Atheism: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Routledge, 1996.

LEİBNİZ, Gottfried Wilhelm, *Monadoloji*, çev. Suut Kemal Yetkin, MEB Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 1962.

………, *Philosophical Writings*, İng. çev. Mary Morris, J. M. Dent & Sons Limited, London, 1965.

LESLİE, John, *Creation Stories, Religious and Atheistic*, International Journal for Philosophy of Religion, vol., 34/2, 1993.

………, *The Anthropic Principle, World Ensemble, Design*, American Philosophical Quarterly, vol. 9, no. 2, Nisan 1982.

………, *Universes*, Routledge, London and New York, 1989.

LUMİNET, J. Pierre, *The Wraparound Universe*, Canada, 2008.

MACKİE, John, *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God*, Clarendon Press, Oxford,1982.

MARTİN, Michael, *Fideizm Hakkında Bir Eleştiri*, çev. Cenan Kuvancı, Bilimname: Düşünce Platformu, c.3, sayı, 7, 2005.

MÂTÜRÎDÎ, Ebu Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, 4. baskı, Ankara, 2009.

………, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, (İlmî Kontrol Bekir Topaloğlu), c.II, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005.

MCCLOSKEY, H. J., *God and Evil, The Philosophical Quarterly*, Volume, 10, No: 39, April, 1960.

MEHDİYEV, Nebi, Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği, İsam Yayınları, İstanbul, 2008.

MEİSTER, Chad, *Philosophy of Religion*, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, http://www.iep.utm.edu/religion/#SH4b

MEYER, Stephen C., '*Evidence for Design in Physics and Biology: From The Originof the Universe to the Origin of Life*', *Science and Evidence for Design in the Universe*, ed. M. Behe, W. A. Dembski, S. C. Meyer, San Francisco, Ignatius Press, Volume, 9, 2000.

MİTTAG, Daniel M., *Evidentialism*, http://www.iep.utm.edu/evidenti/

NESEFİ, Ebu'l-Mu'in, *Tabsıratü'l-Edille Fi Usuli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay, c.I, Ankara,1993.

NEŞŞAR, Ali Sami, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, c. II, İstanbul, 1999.

NOLAN, Lawrence, *Descartes' Ontological Argument*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, http://plato.stanford.edu/entries/descartes-ontological/

NYS, Désiré, *Cosmology*, mad., The Catholic Encyclopedia, http://www.newadvent.org/cathen/04413a.htm

OPPY, Graham, *Ontological Arguments*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/

ORMSBY, Eric Lee, İslam *Düşüncesinde İlâhî Âdâlet (Teodise) Sorunu*, çev. M. Özdemir, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2001.

OSSERMAN, Robert, *Evrenin Şiiri*, çev. İsmet Birkan, Tübitak Yayınları, Ankara, 2003.

ÖKTEM, Ülker, *Kant Ahlâkı*, Araştırma, A.Ü.D.T.C.F. Felsefe Bölümü Dergisi, c.18, 2007.

ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, 6. baskı, Ankara 1991.

ÖZCAN, Hanifi, Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık, A.Ü.İ.F. Dergisi, c. XL, Ankara, 1999.

ÖZDEMİR, Metin, *İnkârcı Akımların Genel Bir Kritiği*, *Kelam el Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.

………, *Kelâmî İstidlâlin Problematiği,* C.Ü.İ.F.D., c. 5/2, 2001.

………, *Kötülük Problemi*, Kelam el Kitabı, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.

ÖZERVARLI, M. Sait, *İsbat-ı Vacib*, DİA, c.22, İstanbul, 2000.

ÖZLEM, Doğan, *Kavramlar ve Tarihleri I,* İnkılâp Kitabevi, 2002.

PALEY, William, *Natural Theology*, çev. Cafer S. Yaran, Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi, Etüt Yayınları, Samsun, 1997.

PASCAL, Blaise, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1996.

PECORİNO, Philip A.,*"The Teleological Argument"* in *Introduction to Philosophy, 3. Bölüm,*http://www.qcc.cuny.edu/socialSciences/ppecorino/INTRO_TEXT/CONTENTS.htm

PENROSE, Roger, *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, Newyork, 1999.

PETERSON, Michael, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basincer, *Akıl ve İnanç*, Küre Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2012.

PLANTİNGA, Alvin, *Agnosticism, A Companion to Epistemology*, ed. Jonathan Dancy, Ernest Sosa and Matthias Steup, Blackwell Publisihing, 2010.

………, *God Freedom and Evil*, William B. Eerdmans Publishing, USA, 2002.

………, *Reason and Belief in God, Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. A. Plantinga and Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, 1983.

………, *Theism, Atheism and Rationality*, http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html

PLATON (Eflatun), *Devlet*, Elips Kitap, Star Medya Yayıncılık, Ankara, 2007.

………, *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfü Ay, MEB Klasikleri: Cumhuriyet, 2001.

………, *Yasalar*, c.2, çev. C. Şentuna-S. Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998.

POLİTZER, George, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, çev. S. Belli, Sol Yayınları, 1996.

RÂZÎ, Fahreddin, *el-Muhassal (Kelâm'a Giriş)*, çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.

REÇBER, Mehmet Sait, *Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği*, Felsefe Dünyası, sayı, 39, 2004.

………., *Tanrı Terimi Üzerine*, Felsefe Dünyası, sayı, 31, 2000/1, s.78.

………, *Tanrı ve Ahlâki Doğruların Zorunluluğu*, A.Ü.İ.F. Dergisi, c.44/1, 2003.

………, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı* ve Mahiyeti, Kitâbiyat, Ankara, 2004.

REİCHENBACH, Bruce, *Cosmological Argument*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/cosmological-argument/

RUSSELL, Bertrand, *History Of Western Phılosophy*, George Allen and Unwin, 1947.

………, Neden Hıristiyan Değilim?, çev. Emre Özkan, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, tsz.

SAGAN, Carl, *Kozmo*s, çev. Reşit Aşçıoğlu, 1982.

SARUHAN, Müfit Selim, *İslam Felsefesinde Delil ve Önemi*, İslami Araştırmalar Dergisi, c. 17/4, 2004.

………, *Kur'an'da Din Ahlâkı Kur'an'ın Öngördüğü İdeal Din ve Dindarın Özellikleri -Bir Kavram Denemesi-*, Dinî Araştırmalar Dergisi, c. 3/8, 2000.

SCRİVEN, Michael C., *Primary Philosophy*, McGraw-Hill, New York, 1966.

SHANAHAN, Edmund T., *Agnosticism mad., The Catholic Encyclopedia*, http://www.newadvent.org/cathen/01215c.htm

SPİNOZA, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2011.

SWİNBURNE, Richard, *Faith and Reason*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

………, *Tanrı Var Mı?*, çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Bursa, 2001.

………, *Tanrı'nın Varlığı Hakkındaki İnce-Ayar Kanıtı'nı Yeniden Değerlendirme,* Allah, Felsefe ve Bilim, çev. Zikri Yavuz, ed. Caner Taslaman ve Enis Doko, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2013.

………, *The Existence of God, Clarendon Press,* Oxford, 1991.

………, *The Justification of Induction,* Oxford, 1974.

ŞEHRİSTANÎ, Ebu'l Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal***,** c. I, thk. M. Fehmi Muhammed, Beyrut, 1992.

ŞİMŞEK, Ümit, *Kâinatın Doğuşu Big Bang*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1980.

TASLAMAN, Caner, *Allah, Felsefe ve Bilim*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2013.

………, *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, 2007.

TAYLAN, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul, 1998.

TOPALOĞLU, Bekir, *Hudûs,* DİA, c. 18, İstanbul, 1998.

………, *İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib),* DİB Yayınları, Ankara, 1998.

TOPDEMİR, Hüseyin Gazi, *Tarih Boyunca Geliştirilmiş Evren Modelleri-1*, Bilim ve Teknik Dergisi**,** sayı, 518, 2011.

TRESMONTANT, Claude, *Ateizmin İlk Kaynakları*, çev. Hayrani Altıntaş, A.Ü.İ.F. Dergisi, c. 26, 1983.

TRİTTON, A.S., *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1983.

TUĞCU, Tuncar, *Batı Felsefesi Tarihi*, İlke Yayınları, Ankara, 1997.

TURHAN, Kasım, *İnayet,* DİA, c.22, İstanbul, 2000.

ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah yayınları, İstanbul, 1979.

USLU, Ferit, *Agnostisizm*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.11/21, 2012.

ÜNVERDİ, Mustafa, *Klasik İslam Geleneğinde Taklidî İmanın Değeri*, Kelam Araştırmaları, c.10/1, 2012.

VARGHESE, R. Abraham, *Great Thinkers on Great Questions*, Oneworld Oxford, USA, 1998.

WALTERS, Kerry, *Atheism: A Guide for the Perplexed*, Continuum, New York, 2010.

WEİNBERG, Steven, *The First Three Minutes*, Basic Books, New York, 1993.

WERNER, Heisenberg, *Çağdaş Fizikte Doğa*, çev. Vedat Günyol, Orhan Duru, V Yayınları, Ankara, 1987.

WESTFALL, Richard S., *Modern Bilimin Oluşumu*, çev. İsmail Hakkı Duru,

Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara, 2008.
WİKİPEDİ, *Büyük Patlama*, http://tr.wikipedia.org/wiki/B%C3%BCy%C3%BCk_Patlama
YARAN, Cafer Sadık, *Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç*, O.M.Ü.İ.F.D., sayı:10, Samsun, 1998.
………, *Eleştirel Deneyimcilik: Dini Tecrübede Swinburne'ün "Safdillik İlkesi"ne Karşı "Eleştirellik İlkesi"*, İ.Ü.İ.F.D., sayı, 15, 2007.
………, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.
………, *Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yayınları, Samsun, 2000.
YAVUZ, Yusuf Şevki, *Araz*, DİA, c.3, İstanbul, 1991.
………, *Cedel*, DİA, c. 7, İstanbul, 1993.
………, *Delil*, DİA, c. 9, İstanbul, 1994.
………, *İstidlal*, DİA, c.23, İstanbul, 2001.
………, *Kelam*, DİA, c. 25, İstanbul, 2002, s.200.
YEŞİLYURT, Temel, *Dini Bilginin İmkânı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
YORGANCILAR, Serkan, *Kierkegaard'ı Anlama Çabası Olarak Umutsuzluğu Yazabilmek*, Sosyoloji Notları, sayı, 8, Ankara, 2011.
ZEYL, Donald, "*Plato's Timaeus*", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* http://plato.stanford.edu/entries/plato-timaeus/
ZYCINSKY, Joseph M.,*The Anthropic Principle and Teleological Interpretations of Nature*, Review of Metaphysics**,** Volume, 41/2, December, 1987.

ÖZET

ŞAHİN, Hüseyin, Tanrı'yı İspatta Klasik ve Çağdaş Teistik Delillerin Karşılaştırılması, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 235 s.

Düşünce tarihi boyunca en çok tartışılan konulardan birisi Tanrı'nın varlığı ve O'nun varlığının delillendirilmesidir. Bu konu sürekli olarak felsefe ve ilahiyatın en temel problemlerinden birini oluşturmuştur. Geçmişten günümüze filozoflar ve teologlar Tanrı'nın varlığını delillendirmek için farklı yöntemler izlemişler ve bu yöntemlere bağlı olarak da değişik isimlerle pek çok delil ortaya koymuşlardır. Biz de bu çalışmamızda geçmişten günümüze kadar Tanrı'nın varlığı lehinde geliştirilen bu teistik delilleri ele alarak inceledik.

Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. 'Tanrı'yı Delillendirmenin İmkânı'adlı birinci bölümde ilk olarak delil kavramı ele alınmıştır. Ayrıca Tanrı inancının rasyonelliği ve delilcilik tartışmaları üzerinde durularak, bu bağlamda ortaya çıkan farklı anlayışlar incelenmiştir.

İkinci bölümde Tanrı'nın varlığını delillendirmek için Batı felsefesinde ve İslam düşüncesinde ortaya konan klasik teistik deliller ve bunlara yönelik eleştiriler ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde ise modern bilimsel gelişmeler sonucunda ortaya konulan ve pek çok düşünür tarafından Tanrı'nın varlığını ispat için kullanılan çeşitli çağdaş teistik deliller ele alınmıştır. 'Tasarım Delili', 'İnsancı İlke' ve 'Hassas/İnce Ayar Delili' gibi değişik isimlerle ifade edilen bu delillerin en önemli özelliği modern bilimsel verileri esas almalarıdır.

Anahtar Sözcükler: Allah'ın varlığı, Kozmolojik delil, Hudûs, İmkân, Big Bang, İnsancı ilke, Hassas ayar

ÖZET

ŞAHİN, Hüseyin, Comparison of Classical and Contemporary Theistic Evidences on Proving of God, Doctorate Thesis, Advisor: Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Ankara University, Faculty of Divinity, 235 p.

Throughout the history of thought, one of the most discussed topics is the existence of God and proving the existence of Him. This topic has continuously formed one of the most basic problems of philosophy and theology. From past to present, philosophers and theologians have followed different methods to prove the existence of God and also have revealed many evidences with different names depending on such methods. In this our study, we have examined by addressing these theistic evidences developed in favor of the existence of God from past to present.

This study has three parts. Firstly the concept of evidence was discussed in the first chapter named "Possibility of Proving the God". Also, Evidentialism and Rationality of faith in God discussions were emphasized and different insights were analyzed in this context.

Classic theistic proofs that are set forth in the Western philosophy and Islamic idea in order to attest the existence of God and criticisms of them were discussed in Second chapter.

Various modern theistic proofs that are used to prove the existence of God by numerous philosopher and that are set forth as a result of modern scientific developments were discussed in third chapter. Most significant characteristic of these proofs that are called with various names such as "Design Argument", "Anthropic Principle" and" Fine Tuning" is that they are based on the modern scientific data.

Keywords: Existence of God, The Cosmological Argument, Huduth, Possibility, Big Bang, Anthropic Principle, Fine Tuning